ROBERT MCRUER

TEORÍA CRIP

SIGNOS CULTURALES DE LO QUEER Y DE LA DISCAPACIDAD

Traducción de Javier Sáez del Álamo

KAÓTICA LIBROS

ROBERT MCRUER

TEORÍA CRIP

SIGNOS CULTURALES DE LO QUEER Y DE LA DISCAPACIDAD

Traducción de Javier Sáez del Álamo

KAÓTICA LIBROS

Robert McRuer

TEORÍA CRIP

SIGNOS CULTURALES DE LO QUEER Y DE LA DISCAPACIDAD

Traducción de Javier Sáez del Álamo

KAÓTICA LIBROS

Todos los derechos reservados. Traducción autorizada de la edición en inglés publicada por New York University Press. All rights reserved. Authorized translation from the English-language edition published by New York University Press.

© 2006 by New York University All rights reserved

Título original: Crip theory : cultural signs of queerness and disability

© Texto original: Robert McRuer

© Traducción: Javier Sáez del Álamo

© Imagen de cubierta: La boño

© Diseño: Kaótica Libros

© De esta edición: Kaótica Libros

Colección Teorías del Caos, 3

Editado en Madrid, España

Primera edición: mayo, 2021

Depósito Legal: M-13267-2021

ISBN: 978-84-122129-9-0

eISBN: 978-84-124055-1-4

Impreso en España Printed in Spain

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares salvo las excepciones previstas por la ley. Si precisa fotocopiar o digitalizar algún fragmento de esta obra contacte con el Centro Español de Derechos Reprográficos mediante el correo electrónico cedro@cedro.org.

© Kaótica Libros es un proyecto editorial de Ana Orantes, Sofía Sánchez y Lidia López.

kaoticalibros.com

hola@kaoticalibros.com

ÍNDICE

PRÓLOGO: OTRA PALABRA ES POSIBLE, POR MICHAEL BÉRUBÉ

AGRADECIMIENTOS

Introducción: capacidad corporal obligatoria y existencia queer/ discapacitada

1. La salida del armario crip: Malibú en llamas

2. Capitalismo e identidad discapacitada: Sharon Kowalski, interdependencia y domesticidad queer

3. Desobediencia: The Transformation, Gary Fisher y los límites de la rehabilitción

4. Componer lo queer y la discapacidad: la universidad corporativa y las corporrealidades alternativas

5. Una mirada crip para el tío de cuerpo normativo: la teoría queer, Bob Flanagan y la disciplina de los estudios sobre la discapacidad

EPÍLOGO: ESPECTROS DE LA DISCAPACIDAD

OBRAS CITADAS

NOTAS

BIOGRAFÍA

OTRA PALABRA ES POSIBLE

Michael Bérubé

He admirado el trabajo de Robert McRuer desde hace mucho tiempo, y Teoría cripi me da más motivos de admiración. Aunque en los últimos dos años la esperada conversación entre la teoría queer y los estudios sobre la discapacidad ha comenzado a producir nuevos trabajos que amplían los parámetros de ambos campos, la mayoría de las personas, incluido yo mismo, todavía encuentran enormemente difícil teorizar sobre múltiples formas de identidad y múltiples estrategias de desidentificación, articulándolas entre sí.

A veces, ha sido tentador para los teóricos de la cultura de izquierdas abordar esta dificultad mediante la táctica de "aquí-se ha-omitido-una-explicación-de": por ejemplo, en respuesta a una explicación innovadora de un crítico sobre la raza y la clase social en los movimientos laborales del Sur, otro crítico puede responder, "la explicación de X sobre la raza y la clase social en los movimientos laborales del Sur puede ser innovadora, pero aquí se ha excluido una explicación del género y la sexualidad que podría hacer el análisis más complejo". Muy rara vez se menciona la discapacidad en estas situaciones. Pero en el mejor de los casos, la táctica es saludable, ya que insta a los críticos sociales progresistas y de izquierdas a tener en cuenta la intersección de las formaciones culturales en toda su viva y contradictoria complejidad. De vez en cuando, sin embargo, se propone un enfoque "aditivo", en el que las categorías de identidad se marcan una por una a medida que se "contabilizan" teóricamente. Recuerdo claramente a un colega que releyó, después de veintitantos años, la famosa declaración del Colectivo Combahee Riverii sobre la liberación de las mujeres negras, un pasaje donde se dice que: "si las mujeres negras fueran libres, significaría que todas las demás personas tendrían que ser libres también, ya que nuestra libertad necesitaría de la destrucción de todos los sistemas de opresión"(278), y dijo -en mi opinión, medio en broma-: "Fíjate, se olvidaron de la sexualidad y de la

discapacidad; solo llegaron a dos sistemas de opresión, tal vez a tres".

Sin embargo, el comentario fue solo una broma a medias, precisamente porque las líneas de investigación que no tienen en cuenta esta tema o aquel —género, raza, clase, sexualidad, discapacidad, edad, contexto histórico, nación y etnicidad (y espero haber omitido alguno sin darme cuenta, para demostrar la idea con un ejemplo)— inevitablemente terminan produciendo un análisis del mundo incompleto o parcialmente sesgado. La libertad de las mujeres negras no implicaría necesariamente la libertad de las mujeres que viven bajo la ley de la sharía; lo que es válido para los hombres negros no es necesariamente válido para los hombres gais negros, y no es necesariamente válido para las lesbianas blancas de cualquier lugar; lo que es válido para las comunidades chicanas y las relaciones de clase puede no ser válido para los/las chicanos/as con discapacidad y para las relaciones de clase. De hecho, por muchas razones, la discapacidad (en su mutabilidad, su invisibilidad potencial, su relación potencial con la temporalidad y su gran variedad) es un elemento particularmente difícil de introducir en cualquier análisis combinado, no porque sea muy distinto de la sexualidad, la clase social, la raza, el género y la edad, sino porque siempre está entrelazada de forma muy compleja con todo lo demás. Las cosas se complican aún más cuando la discapacidad se utiliza, por así decirlo, como un tema recurrente dentro de lo que Robert McRuer (siguiendo a Michael Warner, que sigue a Erving Goffman) llama sectores "estigmafóbicos" de las comunidades identitarias. Cuando eso sucede, ves a gente luchando desesperadamente por ser incluida bajo el paraguas de lo "normal", y luchando desesperadamente por catalogar a otra persona como anormal, loca, abyecta o discapacitada. Así, en su notable capítulo sobre Karen Thompson y Sharon Kowalski, cuya historia incluye la discapacidad, el cuidado a largo plazo y la división entre los defensores del matrimonio homosexual y los defensores de relaciones más queer, McRuer escribe: "el distanciamiento estigmafóbico hacia los miembros más estigmatizados de la comunidad que mantienen quienes abogan por el matrimonio igualitario es inevitablemente un distanciamiento respecto a la discapacidad. De hecho, esto es literalmente cierto en un sentido: analistas (como [Gabriel] Rotello) de la domesticidad y el

matrimonio plantean al matrimonio (para los hombres gais, al menos) como un antídoto contra el sida". Por eso, como antídoto contra la estigmafobia, McRuer ofrece un análisis riguroso de la combinación de criterios que no deja atrás a ninguna forma de identidad:

Las comunidades queer podrían reconocer que el inconsciente político de los debates sobre la normalización (incluyendo los debates sobre el matrimonio) está formado, en gran parte, por ideas sobre la discapacidad [y]… las comunidades de personas con discapacidad, que van a entrar (o ya están entrando) en parte del territorio trazado por las personas queer; podrían recurrir al pensamiento queer radical para seguir promoviendo la conciencia crítica sobre la discapacidad que ha surgido en las últimas décadas.

Tal y como muestra Teoría crip una y otra vez, no hay demasiadas personas que sean tan ingeniosas y rigurosas como McRuer cuando se trata de interpretar este tipo de complejidades. En su desobediente capítulo sobre "la desobediencia" en la obra de Gary Fisher y en el documental de Susana Aikin y Carlos Aparicio The Transformation, McRuer retoma las críticas que hace el activismo de la discapacidad a los regímenes de rehabilitación y las utiliza para encontrar una "lógica rehabilitadora problemática" que "gobierna las visiones contemporáneas y las respuestas a lo que todavía deberíamos llamar la crisis del sida". Lo hace, además, prestando atención a escenas de "degradación" que van desde las fantasías S/M de Gary Fisher hasta Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century de Harry Braverman. Cuando articula la obra de Henri-Jacques Stiker A History of Disability con la obra de Marlon Riggs Tongues Untied, McRuer no pasa por alto que el análisis combinado puede producir graves problemas de identidad: "La orgullosa y sostenida consolidación que se hace legible en 'negro' a finales del siglo XX podría entenderse como algo hostil a la desintegración activada por las identidades autoproclamadas 'queer' y 'sociópatas' de Fisher". El sujeto en cuestión aquí es un sujeto que, como Fisher, no puede ser acomodado o rehabilitado del todo, y cuyos momentos de

consolidación y desintegración hacen imposible interpretar las afirmaciones de la identidad del "orgullo" como simples rechazos de la identidad de la abyección. Siguiendo a Robert Reid-Pharr, quien en Black Gay Man sostiene que "Incluso cuando expresamos las visiones más positivas de la identidad negra y gay", escribe Reid-Pharr, "no obstante, estamos haciendo referencia a las desagradables realidades históricas e ideológicas a partir de las cuales se han formado esas identidades". McRuer escribe que "no hay forma de decir 'discapacitado/a' sin escuchar 'tullido [cripple]' (o anormal, o retrasado) como su eco". Y, agrega, "que no haya forma de hablar del yo rehabilitado sin escuchar al otro degradado, sin embargo, no es un hecho unívoco. Es, en cambio, un hecho, de muchas formas", algunas de las cuales pueden ser recuperadas, si no totalmente rehabilitadas, mediante los proyectos de una política post-identitaria. Aquí, entonces, hay un análisis del activismo del orgullo negro y la discapacidad que ha sido revitalizado y se ha hecho más complejo por medio de la política de la vergüenza LGBT, y que conserva a través de todo ello una viva conciencia de los diversos acentos del signo.

Cuando McRuer centra su atención en los fenómenos culturales populares -y Queer Eye for the Straight Guy y la película de James L. Brooks As Good As It Gets [Mejor imposible] no son más que excepciones: el primero por su cómica metrosexualización de la masculinidad, y el segundo por su interpretación espeluznante (y por lo tanto digna de un Oscar) de la discapacidad- el resultado, creo, es una crítica cultural que realmente es tan buena como parece (mejor imposible). De hecho, si hay algo mejor que la lectura que hace McRuer de As Good As It Gets, desentrañando la relación simbiótica entre la narrativa en la que un hombre gay adquiere una discapacidad y la narrativa en la que este ayuda a la consolidación de una familia heterosexual (y, al hacerlo, ayuda a mejorar las discapacidades de esa familia), sería la mirada crip que aplica McRuer a Queer Eye for the Straight Guy, en la que utiliza el trabajo fundamental de Rosemarie Garland-Thomson sobre las imágenes de la discapacidad, mientras critica a los Fab Fiveiii por denigrar de manera informal la "institución mental de moda" y a los chicos heterosexuales "retrasados", para proponernos algunas sugerencias profundamente subversivas:

Yo planteo que una mirada crip para el tío de cuerpo normativoiv no sería solo una versión para personas con discapacidad del éxito de Bravo, aparte del placer que me ha dado imaginar un programa así: "¡Cariño, tu universidad es un horror de accesibilidad! ¡No te preocupes, cielo, es tu día de suerte, los colegas con discapacidad están aquí para decirte lo que está fatal en este lugar!" Más bien, una mirada crip para el tío de cuerpo normativo (y como no estamos hablando de una persona real, sino de una posición de sujeto, en cierto modo "tío de cuerpo normativo" parece apropiado, independientemente de si su cabeza capacitista es de hombre o de mujer) señalaría una capacidad crítica desde la discapacidad para reconocer y soportar las vicisitudes de la capacidad corporal obligatoria.

El humor mordaz de este pasaje es típicamente mcrueriano, un término que espero que gane mucha aceptación cuando se entienda la dimensión real de este libro. Pero creo que son igualmente importante sus alusiones complejas e inteligentes: léalo de nuevo, y podrá escuchar ecos y evocaciones no solo de los Fab Five (tonalmente perfectos, debo añadir) sino también de Judith Butler, Eve Sedgwick y Adrienne Rich, quienes están siendo utilizadas, por así decirlo, para fines totalmente nuevos, al servicio de un análisis que cada una de ellas ayudó a concebir, pero que ninguna de ellas imaginó que se desarrollaría en el contexto de la discapacidad.

McRuer cierra este libro con un optimismo del intelecto y un optimismo de la voluntad: dejando a un lado la obviedad de que cada uno/a de nosotros/as se convertirá en una persona con discapacidad si vivimos lo suficiente, McRuer nos señala una discapacidad por venir que también es una democracia por venir. En el camino, cuando pasa de las películas de Hollywood al Foro Social Mundial de Bombay, de programas sobre las universidades al debate sobre el matrimonio igualitario, y del espectáculo neofreak de FOX The Littlest Groom hasta el supermasoquismo neofreak de Bob Flanagan, Robert McRuer nos muestra que otro mundo es posible, que otro mundo es accesible y que hay otra forma de llegar allí. A diferencia de gran parte del pensamiento utópico de las

humanidades contemporáneas, el de McRuer se basa en la materialidad del mundo tal y como lo conocemos, aunque este apunte a un mundo espectral que aún no conocemos. Justo cuando pensabas que ya habías escuchado la última palabra sobre las formas de identidad y las teorías de la justicia cultural, aparece Teoría crip para mostrar que otra palabra es posible.

i Traducimos Crip Theory por Teoría crip. Tras consultarlo directamente con el autor del libro, que conoce el castellano, su decisión fue dejar la palabra original, 'crip', ya que se utiliza frecuentemente en España y en América Latina desde hace años. Melania Moscoso-Pérez, cuando escribe sobre el término "cripwashing", define "crip" como "un término despectivo para referirse a una persona con discapacidad, es la abreviatura de 'cripple'", en Barbarismos queer y otras esdrújulas (Bellaterra, 2017, R. Lucas Platero, María Rosón y Esther Ortega eds., p. 107). Véase también en ese mismo libro el término "crip", escrito por el propio Robert McRuer, p. 101. En algunos textos en castellano a veces se traduce también como 'teoría tullida', o 'teoría coja', expresiones que, como crip, recogen la intención de reapropiación política y activista del insulto o la injuria (el mismo proceso de 'crip' ocurrió con la palabra 'queer', que también es un término insultante o peyorativo en inglés). Agradezco a Melania Moscoso, a Lucas Platero, a Laura Moya, a Antonio Centeno y al propio autor sus consejos sobre la traducción de 'crip' y de otros términos que se verán en este libro (N. del T.)

ii Se refiere al texto de 1977 "Un manifiesto feminista Negro", publicado en castellano en Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada, Barcelona, Bellaterra, 2012, pp. 75-86, traducido por Lucas Platero y Javier Sáez del Álamo. La cita está en la página 82. (N. del T.)

iii Se refiere a los cinco protagonistas de la serie Queer Eye. (N. del T.)

iv "Una mirada crip para el tío de cuerpo normativo" (a crip eye for the normate guy) es una referencia irónica a la serie Queer Eye for the Straight Guy, que se analiza en el capítulo 5 de este libro.

“Normate” es un concepto acuñado por la profesora Rosemarie Garland-Thomson en su libro clásico sobre discapacidad Extraordinary Bodies (1997), para referirse al ideal de cuerpo perfectamente sano, sin discapacidades, bello y funcional. Lo traducimos por ‘cuerpo normativo’ (N. del T.).

AGRADECIMIENTOS

Estoy especialmente agradecido a Joseph Choueike y a Tom Murray; y a Kim Q. Hall, Angela Hewett, Dan Moshenberg, Craig Polacek y Abby L. Wilkerson. Su generosidad y amor se notan en este libro, y este simple reconocimiento no puede hacer justicia a la forma en que me han ayudado y me han mantenido concentrado en el simple hecho de que otro mundo es posible. Cuando Joseph (y otras tantas personas) por fin puedan moverse libremente sabrán que espero darles las gracias de forma más adecuada en Río de Janeiro.

Es posible que Rosemarie Garland-Thomson no recuerde haber dicho "bueno, ya sabes, esto son estudios sobre la discapacidad", mientras subíamos en el ascensor a una sala de conferencias en el Museo Nacional Smithsonian de Historia Estadounidense a finales de 1998, donde íbamos a debatir sobre la teoría cultural del sida con un grupo de lectura de Washington, D.C., centrado en las teorías del cuerpo. Sin embargo, la escritura de Teoría crip, de alguna manera, comenzó con ese momento. Obviamente, la teoría de la discapacidad y el movimiento de liberación sobre la discapacidad no estarían donde están sin el trabajo fundamental de Garland-Thomson. Del mismo modo, mi propio proyecto no existiría si no fuera por su apoyo académico y su amistad. También estoy particularmente agradecido a los otros miembros de ese grupo de lectura de teoría del cuerpo, incluidos Debra Bergoffen, Carolyn Betensky, Bill Cohen, Jeffrey Cohen, Ellen Feder, Katherine Ott y Gail Weiss. Jeffrey Cohen, en particular, ha leído partes importantes de este libro en cada etapa, y sus aportaciones me han ayudado enormemente.

La amistad y el apoyo de mis colegas del departamento de inglés de la Universidad George Washington han sido impagables; gracias especialmente a Patty Chu, Kavita Daiya, Gil Harris, Jennifer James, Meta DuEwa Jones, Jim Miller, Framji Minwalla, Faye Moskowitz, Ann Romines, Lee Salamon, Chris Sten y Gayle Wald. Podría

distinguir a cada uno de ellos y ellas por cosas importantes y por pequeñas cosas: Jennifer James, por ejemplo, sabe bien cuándo implicarse en conversaciones rigurosas sobre estudios sobre la discapacidad e interseccionalidad y cuándo enviar tulipanes amarillos a mi departamento. Jennifer DeVere Brody y Stacy Wolf dejaron la George Washington University (GWU) hace mucho tiempo, pero sigo echándoles de menos; sus ideas también influyeron en mi concepción de este libro. Mis estudiantes en la GWU me cuestionan continuamente, y reconozco, en particular, a Michael Bennett, Mara Berman, Jacob Blair, Yael Boloker, Evan Brustein, Andrea Cerbin, Joel Englestein, Keith Feldman, Robert Felt, Paige Franklin, Miriam Greenberg, Emily Henehan, Joe Fisher, Tim Nixon, Almila Ozdek, Myra Remigio, Niles Tomlinson, Aliya Weise y Nathan Weiner. Finalmente, parece que Connie Kibler recibe muchos agradecimientos en los libros de estudios queer, pero yo quiero reconocer su influencia. Ella es capaz de tener una idea nueva para mí (o sobre mí) cada mes.

El Programa de Escritura Expositiva más abiertamente marxista de la GWU ha sido reemplazado (o disciplinado) por un Programa de Escritura Universitaria más eficiente y más corporativo, pero los/las profesores/as a tiempo completo y a tiempo parcial de ese programa saben que tienen mi solidaridad mientras luchan por mantener una pedagogía de estudios culturales críticos y por acceder a condiciones de trabajo más justas para el personal académico (incluida una atención médica completa y garantizada). Estoy particularmente agradecido, nuevamente, a Abby L. Wilkerson, pero también a Eric Drown, Gustavo Guerra, Randi Kristensen, Mark Mullen, Pam Presser, Rachel Riedner y Phyllis Mentzell Ryder. Muchos de estos colegas han leído y comentado varios borradores o capítulos de este libro. Más allá de esto, Gustavo Guerra y Heidi Guerra me han alejado de este libro y me han animado a disfrutar de ámbitos de la vida no relacionados con el trabajo con tanta frecuencia como lo haría cualquier otra persona, y saben lo importantes que han sido esos momentos, para mí y para Joseph.

Varios colegas de los enumerados anteriormente también han estado implicados en un grupo de lectura en el área de Washington sobre estudios de la discapacidad desde finales de la década de

1990; también doy las gracias a mis otras amigas de ese grupo: Megan Davis, Lisbeth Fuisz, Susan Goldberg, Joyce Huff, Julia McCrossin, Julie Passanante, Todd R. Ramlow, Claudia Rector y Nolana Yip.

Kim Q. Hall y Rosemarie Garland-Thomson estuvieron entre las personas que participaron en el Instituto de Verano de Estudios sobre la Discapacidad de la Fundación Nacional de Humanidades, que se llevó a cabo en 2000 en la Universidad Estatal de San Francisco. Todas aquellas personas relacionadas con ese evento transformador han influido en este libro; mis agradecimientos especialmente a Sumi Colligan, Jim Ferris, Ann Fox, Diane Price Herndl, Martha Stoddard Holmes, Cathy Kudlick, Paul Longmore, Cindy LaCom, Carrie Sandahl, Sue Schweik y Linda Ware.

Muchos otras personas de los movimientos queer y de la discapacidad (en un sentido amplio, dentro y fuera de la academia) me han dado, en diversos momentos, ánimo, respuestas y un sentimiento de comunidad: Stacy Alaimo, Tammy Berberi, Michael Bérubé, Brenda Jo Brueggemann, Saralyn Chesnut, Sarah E. Chinn, Sally Chivers, Eli Clare, Michael Davidson, Lennard J. Davis, John D'Emilio, Shifra Diamond, Carolyn Dinshaw, Lisa Duggan, Jill Ehnenn, Nirmala Erevelles, Beth Ferri, Anne Finger, S. Naomi Finkel- stein, Chris Freeman, Terry Galloway, Noreen Giffney, David M. Halperin, Kristen Harmon, Jason Hendrickson, Mark Jordan, Alison Kafer, Ann Keefer, Joe Kisha, Georgina Kleege, Christopher Krentz, Petra Kuppers, Riva Lehrer, Kristin Lindgren, Simi Linton, Nicole Markotic, Vivian May, Ken McRuer, Madhavi Menon, David Mitchell, Anna Mollow, Sammie Moshenberg, Tom Olin, Michael O'Rourke, Ken Quandt, José Quiroga, Ellen Samuels, Dylan Scholinski, Barb Sebek, David Serlin, Tobin Siebers, Sharon Snyder, Marc Stein, Gayle Bozeman Van Pelt, Tamise Van Pelt, Priscilla Wald, Greg Walloch y Cynthia Wu.

Finalmente, la experiencia editorial y la amistad de Michael Bérubé han contribuido a que este proyecto se terminara. Estoy agradecido a NYU Press en general, pero especialmente a Eric Zinner y Emily Park, tanto por su entusiasmo y apoyo para este proyecto como por el trabajo crítico y continuo que han hecho para apoyar los estudios queer y los estudios sobre la discapacidad.

Existe una tradición en este continente que quizás se remonta a la obra de Anne Bradstreet Tenth Muse Lately Sprung in America (1650) y que está muy extendida en el apartado de reconocimientos de los libros académicos de finales del siglo XX y principios del XXI. Esta tradición sugiere, de forma coherente, que aunque algunas personas pueden haber contribuido a los aspectos exitosos del proyecto, no deben ser consideradas responsables de los "defectos principales" de un libro (para adaptar a Bradstreet). Desde donde estoy sentado, escribiendo en el cambio de milenio y 350 años después de Bradstreet, me parece una tradición que vale la pena invertir. Si hay algo discapacitado, queer o crip en este libro, es por mi trabajo en colaboración con las personas mencionadas anteriormente y muchas otras. Asumo la responsabilidad, sin embargo, de los momentos en que las energías e ideas crip se contienen o se diluyen en lo que viene a continuación, y sé que otras personas continuarán impulsando el trabajo de este libro y los movimientos que lo hicieron posible, más allá de esos momentos de contención.

Algunas partes de la introducción aparecieron anteriormente como "Capacidad corporal obligatoria y existencia queer/discapacitada"v, en Disability Studies: Enabling the Humanities, editado por Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann y Rosemarie Garland-Thomson, MLA Publications (2002); y como "Mejor imposible: teoría queer y discapacidad crítica", en GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 9.1-2 (2003): 79-105. Reeditado aquí con permiso de MLA Publications y Duke University Press.

Una versión anterior del capítulo 4 apareció como "Cuerpos compositivos; o Des-composición: teoría queer, estudios sobre la discapacidad y corporrealidades alternativas", en JAC: A Quarterly Journal for the Interdisciplinary Study of Rhetoric, Culture, Literacy, and Politics 24.1 (2004): 47–78. Reeditado aquí con permiso.

Una versión mucho más corta del capítulo 5 apareció como "Una mirada crip para el tío de cuerpo normativo: la teoría queer y la disciplina de los estudios sobre la discapacidad", en PMLA: Publications of the Modern Language Association of America 120.2 (2005), 586–592. Reeditado aquí con permiso.

v Este título remite a un texto clásico de Adrienne Rich, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, de 1980 (N. del T.).

Introducción

Capacidad corporal obligatoria y existencia queer/ discapacitada

En los estudios queer es una práctica crítica muy habitual señalar la supuesta invisibilidad de la heterosexualidad[1]. A medida que la norma heterosexual se consolidaba durante el siglo XX, fue la "amenaza homosexual" la que se especificó y se materializó; la subsiguiente vigilancia y contención de esa amenaza permitió que la nueva normalidad heterosexual permaneciera sin especificar, como algo inmaterial[2]. Ya en 1915, Sigmund Freud, en su versión revisada de "Tres ensayos de teoría sexual", escribió que "el interés sexual exclusivo del hombre por la mujer constituye también un problema, y no es algo natural basado en una atracción química"vi (560), pero tales observaciones se mantuvieron —de hecho, así eran los comentarios de Freud literalmente— como meras notas a pie de página en su proyecto de investigación sobre la desviación. La heterosexualidad, sin hablar nunca —como la conocida referencia de Michel Foucault sobre la homosexualidad— "en su propio nombre, para exigir que se reconozca su legitimidad o 'naturalidad'" (History of Sexuality 101), pasó así como el amor y la intimidad universales, no como algo propio de una forma específica e histórica de erotismo entre personas del sexo opuesto, sino como algo propio de la humanidad misma. Los aliados de la heterosexualidad en esta mascarada han sido claramente identificados; un importante conjunto de obras feministas y antirracistas ha analizado cómo la heterosexualidad obligatoria refuerza o naturaliza las ideologías dominantes sobre el género y la raza[3]. Sin embargo, a pesar del hecho de que la homosexualidad y la discapacidad comparten claramente un pasado patologizado, y a pesar de una creciente conciencia de la intersección entre los

estudios de teoría queer y los estudios sobre la discapacidad, se ha prestado poca atención a la conexión entre la heterosexualidad y la identidad capacitista. La capacidad corporalvii, incluso más que la heterosexualidad, todavía se disfraza en gran medida como una no-identidad, como el orden natural de las cosas[4].

Teoría crip: signos culturales de lo queer y de la discapacidad surge de las tradiciones de los estudios culturales que cuestionan el orden de las cosas, analizando cómo y por qué se construye y naturaliza este orden; cómo está inserto en complejas relaciones económicas, sociales y culturales; y cómo podría cambiarse[5]*. En este libro, y en esta introducción en particular, teorizo la construcción de la capacidad corporal y de la heterosexualidad, así como las conexiones entre ambos conceptos. También los sitúo, junto con la discapacidad y la homosexualidad, en una historia y en una economía política contemporáneas de visibilidad. La visibilidad y la invisibilidad no son, después de todo, atributos fijos que de alguna manera se unan permanentemente a toda identidad, y uno de los argumentos centrales de este libro es que, debido a las cambiantes condiciones económicas, políticas y culturales en el cambio de milenio, las relaciones de visibilidad que existen en torno a la heterosexualidad, la capacidad corporal, la homosexualidad y la discapacidad han cambiado significativamente.*

Propongo aquí una teoría de lo que llamo "capacidad corporal obligatoria" y sostengo que el sistema de la capacidad corporal obligatoria, que en cierto sentido produce la discapacidad, está profundamente entrelazado con el sistema de heterosexualidad obligatoria que produce lo queer: que, de hecho, la heterosexualidad obligatoria depende de la capacidad corporal obligatoria y viceversa. Sin embargo, el período relativamente extenso durante el cual la heterosexualidad y la capacidad corporal estuvieron unidas pero fueron invisibles (y cuando se necesitaban homosexualidades y discapacidades encarnadas, visibles, patologizadas y vigiladas) finalmente dio paso a nuestro propio período, en el que ambaslas identidades dominantes y las identidades marginales no patológicasson más visibles e incluso a veces espectaculares[6]. El neoliberalismo y la condición de la posmodernidad, de hecho, necesitan cada vez más sujetos heterosexuales, con capacidad corporal, que sean visibles y

tolerantes de forma espectacular con las vidas queer/con discapacidad.

En Teoría crip considero que el capitalismo neoliberal es el sistema económico y cultural dominante en el que, y también contra el cual, se han imaginado y generado identidades corporales y sexuales durante el último cuarto de siglo. Surgido tanto de los nuevos movimientos sociales (incluyendo el feminismo, la liberación LGTBI y el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad) como de la crisis económica de la década de 1970, el neoliberalismo no estigmatiza de manera simplista la diferencia, y de hecho puede valorarla. Sobre todo, mediante la apropiación y la contención del flujo incontrolado de ideas, libertades y energías desatadas por los nuevos movimientos sociales, el neoliberalismo favorece y promueve el flujo incontrolado del capital empresarial. Las instituciones financieras internacionales (IFI) y los Estados neoliberales fomentan la privatización de los servicios públicos, la desregulación de las barreras comerciales y otras restricciones a la inversión y al desarrollo, y la reducción o eliminación (o, lo que es peor, la transformación en nichos de mercados) de culturas públicas y democráticas activas que podrían restringir o limitar los intereses del capital global. Estos cambios culturales han inaugurado una era que, paradójicamente, se caracteriza por una mayor desigualdad global y una intensa explotación, y por una menor rigidez en lo que respecta a cómo se reproduce (y se extiende) la opresión.

Teniendo en cuenta cómo estos cambios han influido directamente en la construcción social contemporánea y la subordinación de la homosexualidad y la discapacidad, mi introducción examina el surgimiento de un sujeto heterosexual y con capacidad corporal más "flexible" que el que habían identificado la teoría queer o los estudios sobre la discapacidad. Tras hacer una descripción básica de las formas en que la heterosexualidad obligatoria y la capacidad corporal obligatoria se articulan, analizo cómo se representa este tema en la película As Good As It Gets (Mejor… imposible) de James L. Brooks, de 1997, que, en muchos sentidos, resume las ideas actuales y los usos de la discapacidad y lo queer. Preparando el terreno para los capítulos siguientes, la introducción concluye volviendo a las perspectivas y prácticas críticas de la discapacidad y de lo queer que se han desarrollado para cuestionar el espectáculo

contemporáneo de la heteronormatividad capacitista[7].

En el capítulo 1, muestro cómo la cultura crip está saliendo del armario por todas partes, y nombro estas perspectivas y prácticas como “teoría crip”. Analizando una serie de ejemplos o instantáneas globales y locales de salidas del armario crip, expongo en el capítulo 1 una serie de posibles principios para poner el proyecto de la teoría crip en relación con la política identitaria de la discapacidad y de lesbianas, gais, bisexuales y transexuales (LGBT), con historias queer de salidas del armario y con una noción de acceso destacada y ampliada. Esta noción de acceso debería utilizarse en los movimientos de anti-globalización que han inspirado en parte este proyecto, pero planteo que a menudo esto no es así, dado que la discapacidad es muy útil -para muchas de las personas que se oponen al capitalismo corporativo y a la globalización empresarial-, ya que se define como el objeto contra el que se configura un mundo futuro imaginario. Aplicando enfoque crip a ese mundo futuro, en el capítulo 1 cuestiono —e intento ir más allá— las propuestas literales y teóricas, para situar la discapacidad (y lo queer) en otro lugar.

En el resto del libro, a través de una serie de estudios de casos, analizo los espacios institucionales principales donde se producen y se mantienen la capacidad corporal y la heterosexualidad obligatorias, y donde quedan controlados lo queer y la discapacidad (parcial e inadecuadamente). Aquí utilizo “institución” tanto en un sentido muy específico, ya que instituciones como el Banco Mundial y mi propia universidad serán cuestionadas en las páginas siguientes, y en un sentido más abstracto, en el que “institución” define la visión dominante de un concepto cultural significativo y estructurante: domesticidad, por ejemplo, o rehabilitación (y, por supuesto, los significados específicos y más abstractos del término son mutuamente constituyentes). En el capítulo 2 las instituciones en cuestión son las nacionales y las legales; en el capítulo 3 son las religiosas y las de rehabilitación. El capítulo 4 se centra en las instituciones educativas y el capítulo 5 en los medios de comunicación y las instituciones financieras.

A través de lecturas de “Capitalismo e identidad gay” de John D’Emilio, del incidente de Sharon Kowalski (en el que se otorgó la

custodia, durante más de una década, de una mujer de Minnesota -que sufrió un accidente que le produjo una discapacidad- a los padres y no a la amante), y de dos historias sobre el sida relativas a hombres afroamericanos y latinos, los capítulos 2 y 3 se centran en los esfuerzos para queerizar o volver cripviii la domesticidad, y plantean que las subjetividades LGBT actualmente se configuran en un espacio contradictorio entre un culto a la capacidad (centrado en la disciplina y la domesticidad) y las culturas de la discapacidad (centradas en redes de interdependencia). En el capítulo 2, comienzo analizando las críticas queer al matrimonio y a la domesticidad con el fin de plantear preguntas sobre las formas familiares obligatorias y capacitistas. A través de un análisis de las memorias de Karen Thompson y Julie Andrzejewski Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, sostengo que Thompson (la pareja de Kowalski) cuestionó con éxito las ideologías capacitistas de domesticidad gracias a su compromiso con las identidades feministas queer/con discapacidad de espacios alternativos (y públicos). En el capítulo 3, analizo las críticas de la discapacidad a la rehabilitación para resaltar los procesos mediante los cuales ciertas ubicaciones o identificaciones se vuelven seguras mientras que otras se consideran peligrosas e intolerables, más allá de la rehabilitación. El capítulo yuxtapone el deseo de degradación racial y sexual que hay en los diarios de Gary Fisher, un escritor queer afroamericano que murió en 1993, y la agenda de rehabilitación representada en The Transformation, un documental sobre Sara/ Ricardo, quien —antes su muerte en 1996— se traslada de una comunidad transgénero latina callejera de Nueva York a una parroquia cristiana en Dallas y a una vida matrimonial heterosexual. El capítulo 3, sin lugar a dudas, se ha elaborado al margen de los estudios sobre la discapacidad, pero es el núcleo de Teoría crip en más de un sentido: la teoría de la desobediencia, particularmente presente en los escritos de Fisher (y en su colaboración con Eve Kosofsky Sedgwick, que editó sus diarios) podría detectarse en cualquiera de los otros casos que analiza este libro.

El capítulo 4, que describe algunas de las formas en que se ha generado la teoría crip dentro y cerca de las universidad privadas, se centra en una variedad de cuestiones, incluida la política del trabajo académico precario, las pedagogías que han surgido como

estudios queer y estudios sobre la discapacidad y que han entrado en la academia, y respuestas críticas queer/de la discapacitad a la Marcha del Milenio sobre Washington de la Campaña de Derechos Humanos. Para volver crip la teoría de la composición, identifico cómo la demanda cultural de producir estudiantes que tengan habilidades medibles y que escriban una prosa ordenada y eficiente (una demanda que se evidencia en la retórica de la crisis que circula constantemente en las aulas y en los programas de escritura) está relacionada con las demandas de heterosexualidad/capacidad corporal obligatoria, que vivimos con identidades ordenadas y coherentes (o dirigidas). La "des-composición" surge en el capítulo 4 no como el fracaso en lograr esa coherencia o diferencia dirigida, sino como una práctica crítica a través de la cual activistas culturales se resisten a estas demandas corporativas y presentan lo queer y la discapacidad como deseables.

Las instituciones financieras y de los medios de comunicación (incluido el Banco Mundial) que difunden a nivel mundial imágenes comerciales de lo queer y la discapacidad son el tema central del capítulo 5. El capítulo trata sobre Rosemarie Garland-Thomson "Mirar a la persona con discapacidad: retóricas visuales de la discapacidad en la fotografía popular" con el fin de criticar las retóricas (tele)visuales contemporáneas de lo queer, especialmente tal y como se muestran en la serie Queer Eye for the Straight Guy de Bravo Television. Planteo que el momento histórico normalizador LGBT que hace posible Queer Eye for the Straight Guy se basa en identificar y disciplinar la discapacidad; luego analizo algunos de los peligros que también acompañan a la normalización de la discapacidad. La normalización de la discapacidad funciona a través de la retórica visual y (facilitada por esa retórica) por la incorporación en las disciplinas económicas globales del neoliberalismo. Debido a que él planteó alternativas a estos procesos, analizo en el capítulo 5 las prácticas artísticas crip de Bob Flanagan, Supermasoquista. Flanagan, que tenía fibrosis quística y murió en 1996, hizo uso de los aparatos de la discapacidad y del sadomasoquismo en sus performances artísticas y en sus instalaciones. El capítulo analiza las formas en que las nociones crip del futuro que propone Flanagan rompen con una serie de mitologías de la discapacidad, incluidas las mitologías espectaculares que se dirigen a todos/as nosotros/as para promover

un desarrollo moderado y predecible. Planteo que el trabajo de Flanagan ha activado símbolos de lo queer y de la discapacidad que otras personas han adoptado y ampliado con el fin de resistir a la normalización.

Finalmente, en un epílogo que evoca lo que yo llamo, recordando a Jacques Derrida, "espectros de la discapacidad" y "la discapacidad por venir"ix, amplío un poco las reflexiones sobre el futuro del capítulo 5 para volver, una vez más, a la crítica de la globalización neoliberal que propone este libro.

Heterosexualidad capacitista

En su introducción a su obra Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, Raymond Williams describe su proyecto como

> el registro de una investigación sobre un vocabulario: un cuerpo compartido de palabras y significados en nuestros debates más generales, en inglés, sobre las prácticas e instituciones que agrupamos como cultura y sociedad. Cada palabra que he incluido, en algún momento, en el desarrollo de alguna argumentación, me obligó virtualmente a poner mi atención en ella, porque los problemas planteados por sus significado me parecían inextricablemente ligados a los problemas para cuya discusión se utilizaba dicha palabra. (15)

Aunque Williams, en Keywords, no está particularmente interesado ni el en el feminismo ni en los movimientos de la liberación de gais y lesbianas, los procesos que describe deberán ser reconocibles para las feministas y las teóricas queer, así como para académicos y académicas y activistas de otros movimientos contemporáneos, como los estudios afroamericanos o la teoría crítica de la raza. Con el desarrollo de estos movimientos, un número cada vez más amplio

de palabras reclaman nuestra atención, hasta el punto de que, como ejemplifica el famoso ensayo de Adrienne Rich "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", se ha hecho necesario un análisis de la identidad marginada y de la identidad dominante. El problema del significado de masculinidad (o incluso de virilidad), de blanquitud y de heterosexualidad se ha entendido cada vez más como inextricablemente ligado a los problemas del término que se está utilizando en el debate.

No hay más que consultar el Oxford English Dictionary (OED) para encontrar problemas con el significado de heterosexualidad - problemas, por así decirlo, desde los orígenes mismos de la heterosexualidad. En 1971, el Suplemento del OED definía heterosexual como "perteneciente o caracterizado por las relaciones normales de los sexos; opuesto a homosexual". Sobre este punto, por supuesto, algunas décadas de trabajo crítico de feministas y teóricas queer han hecho posible reconocer con bastante facilidad que heterosexual y homosexual no son identidades iguales y opuestas. Más bien, la subordinación habitual de la homosexualidad respecto a la heterosexualidad permite que la heterosexualidad se institucionalice como "las relaciones normales de los sexos", mientras que la institucionalización de la heterosexualidad como "relaciones normales de los sexos" permite subordinar la homosexualidad. Y, como sigue demostrando la teoría queer, es precisamente la introducción de la normalidad en el sistema lo que introduce la obligatoriedad: "Casi todo el mundo", escribe Michael Warner en The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life, "quiere ser normal. ¿Y quién puede culparlos, si la alternativa es ser anormal, desviado o no ser uno del resto de nosotros y nosotras? Dicho en esos términos, no parece haber elección en absoluto. Especialmente en Estados Unidos, donde [ser] normal probablemente supera a todas las demás aspiraciones sociales" (53). Aquí la obligación se produce y se esconde bajo la apariencia de elección (de preferencia sexual), mistificando un sistema en el que en realidad no hay elección posible.

Una crítica similar a la normalidad también ha sido fundamental para el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y para los estudios sobre la discapacidad, con, por ejemplo, la descripción y la crítica de Lennard J. Davis del

surgimiento histórico de la normalidad, o con la introducción de Rosemarie Garland-Thomson del concepto de "cuerpo normativo [normate]"(Davis, Enforcing Normalcy, 23-49; Garland-Thomson, Extraordinary Bodies, 8-9)[8]. Este trabajo académico y activista nos permite identificar los problemas de la identidad capacitista, para ver el problema del significado de la capacidad corporal en relación a los problemas del término discutido. Casi todo el mundo, al parecer, también quiere ser normal en el sentido capacitista. En consecuencia, el cuestionamiento crítico de la capacidad corporal no siempre ha sido bien recibido. Un ejemplo extremo que, sin embargo, resume cierta forma de pensar sobre la capacidad y la discapacidad es un conocido artículo de la revista Salon que ataca los estudios sobre la discapacidad y que apareció en línea en el verano de 1999. En "Permitir los estudios sobre la discapacidad", Norah Vincent escribe: "Es difícil negar que existe algo llamado normalidad. Después de todo, el cuerpo humano es una máquina, que ha desarrollado partes funcionales: pulmones para respirar, piernas para caminar, ojos para ver, oídos para oír, una lengua para hablar y, algo crucial para quienes trabajamos en la academia, un cerebro para pensar… Esto es ciencia, no cultura". En pocas palabras, o tienes un cuerpo capacitado o no lo tienes[9].

Sin embargo, el deseo de claridad en las definiciones podría generar más problemas de los que contiene; si bien es difícil negar que existe algo llamado normalidad, es aún más difícil determinar qué es ese algo. El OED define lo que es ser capacitado corporalmente [able-bodied] de forma redundante y negativa como "que tiene un cuerpo capaz, es decir, libre de discapacidad física, y capaz de hacer los esfuerzos físicos requeridos; que tiene salud corporal; robusto". La capacidad corporal [able-bodiedness], a su vez, se define vagamente como "integridad de la salud; capacidad para trabajar; robustez". La estructura paralela de las definiciones de capacidad y sexualidad es bastante sorprendente: primero, ser capacitado/a corporalmente es estar "libre de discapacidad física", del mismo modo que ser heterosexual es ser "lo opuesto a homosexual". En segundo lugar, aunque el lenguaje de "las relaciones normales" que se espera de los seres humanos no está presente en la definición de la capacidad corporal, el sentido de "relaciones normales" sí lo está, especialmente por el énfasis en el trabajo: ser capacitado/a significa ser capaz de los esfuerzos físicos normales requeridos en un sistema

particular de trabajo. Es aquí, de hecho, donde tanto la identidad capacitista como el Oxford English Dictionary desvelan sus orígenes en el siglo XIX y en el surgimiento del capitalismo industrial. Es aquí también donde podemos comenzar a comprender la naturaleza obligatoria de la capacidad corporal: en el sistema capitalista industrial emergente, ser libre para vender la propia fuerza de trabajo, pero no ser libre para hacer ninguna otra cosa, en realidad significaba ser libre para tener un cuerpo capacitado, pero no se era especialmente libre para tener nada más[10].

Por tanto, al igual que la heterosexualidad obligatoria, la capacidad corporal obligatoria funciona escondiendo, con la apariencia de elección, un sistema en el que en realidad no hay elección. Y aunque estas obligaciones están en parte ligadas al surgimiento del capitalismo industrial, su surgimiento y desarrollo históricos se han borrado. Así como los orígenes de la identidad heterosexual/homosexual están ahora ocultos para la mayoría de las personas, de modo que la heterosexualidad obligatoria funciona como una formación disciplinaria que aparentemente emana de todas partes y de ninguna parte, también se han ocultado los orígenes de la identidad capacitista/discapacitada, permitiendo que lo que Susan Wendell llama "las disciplinas de la normalidad" (87) se consoliden en un sistema de capacidad corporal obligatoria que, de manera similar, emana de todas partes y de ninguna parte.

Las memorias de Michael Bérubé sobre su hijo Jamie, que tiene síndrome de Down (Life As We Know It: A Father, A Family, and an Exceptional Child), ayudan a ejemplificar algunas de las demandas ideológicas que subyacen en la capacidad corporal obligatoria. Bérubé escribe sobre cómo "a veces me siento acorralado al hablar sobre la inteligencia de Jamie, como si la carga de la prueba recayera en mí, como portavoz oficial en su nombre". El subtexto de estos encuentros siempre parece ser el mismo: "En el fondo, ¿no te sientes decepcionado por tener un hijo retrasado?… ¿Realmente tenemos que prestarle toda nuestra atención a esta persona?"(180). El análisis que hace Bérubé de este subtexto señala una experiencia común importante que vincula a todas las personas con discapacidad bajo un sistema de capacidad corporal obligatoria: la experiencia de las personas con cuerpos capacitados necesita de una base común acordada. Me imagino que las respuestas a preguntas

similares podrían ser increíblemente variadas: “En el fondo, ¿no preferirías poder oír?” y “en el fondo, ¿no preferirías no ser seropositivo?”; después de todo, podrían parecen preguntas muy diferentes, la primera (con su deseo sutilmente velado de que la sordera no exista) más claramente genocida que la segunda. Pero en realidad no son preguntas diferentes, en el sentido de que su repetición constante (o su presencia como subtextos continuos) revela más sobre la cultura capacitista que sobre los cuerpos que son interrogados. La cultura que hace tales preguntas asume de antemano que todos y todas estamos de acuerdo: las identidades capacitistas, las perspectivas capacitistas son preferibles y es lo que todas las personas, colectivamente, buscamos. Un sistema de capacidad corporal obligatoria exige una y otra vez que las personas con discapacidad representen para los demás una respuesta afirmativa a la pregunta tácita: “Sí, pero en el fondo, ¿no preferirías ser más como yo?”

Con esta repetición podemos comenzar a entender cómo la capacidad corporal obligatoria y la heterosexualidad obligatoria están entrelazadas y cómo cuestionarlas. En el campo de la teoría queer, Judith Butler es muy conocida por identificar las repeticiones que son necesarias para mantener la hegemonía heterosexual:

La “realidad” de las identidades heterosexuales es constituida de un modo performativo mediante una imitación que se coloca como el origen y el fundamento de todas las imitaciones. En otras palabras, la heterosexualidad está siempre en proceso de imitar y aproximarse a su propia idealización fantasmática, y de fracasar. Precisamente porque está destinado al fracaso y, sin embargo, se empeña en alcanzar el éxito, el proyecto de la identidad heterosexual es impulsado hacia una repetición interminable de sí mismo. (“Imitación e insubordinación de género” 21)

En todo caso, el énfasis en las identidades que se constituyen a través de actuaciones repetitivas es aún más central para la capacidad corporal obligatoria; pensemos, después de todo, en cuántas instituciones de nuestra cultura son escaparates para una

performance capacitista. Además, al igual que con la heterosexualidad, esta repetición está destinada al fracaso, ya que la identidad capacitista ideal nunca podrá lograrse de una vez y para siempre. La identidad capacitista y la identidad heterosexual están vinculadas en su mutua imposibilidad y en su mutua falta de articulación; no se pueden articular en el sentido de que cada una es una identidad que es simultáneamente la base sobre la que supuestamente descansan todas las identidades y un logro impresionante que siempre es diferido y que, por lo tanto, nunca está realmente garantizado. Por esta razón, las teorías queer de Butler sobre la performatividad de género podrían aplicarse fácilmente a los estudios de la discapacidad, como podría sugerir este extracto ligeramente modificado de Gender Trouble (sustituyo, entre corchetes, los términos de Butler sobre género y sexualidad por términos literalmente relacionados con la corporalidad):

La [capacidad corporal] proporciona posiciones normativas (…) que son intrínsecamente imposibles de encarnar, y el fracaso permanente para identificarse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones demuestra que [la capacidad corporal] en sí misma no sólo es una ley obligatoria, sino una comedia inevitable. En realidad, yo definiría esta idea de la [identidad capacitada] como un sistema obligatorio y una comedia intrínseca, una parodia permanente de sí misma, y como una perspectiva alternativa [de la discapacidad]. (122)

En otras palabras, la teoría de Butler sobre el género en disputa podría resignificarse en el contexto de los estudios queer/de la discapacidad para resaltar lo que podríamos llamar “la capacidad en disputa”, es decir, no en el sentido del llamado problema de la discapacidad, sino en el de la inevitable imposibilidad, incluso cuando se hace obligatoria, de una identidad corporalmente capacitada[11].

Reinventar al heterosexual

En las últimas décadas hemos visto muchas disputas sobre la capacidad, tanto dependientes como alimentados por las disputas sobre el género que señala Butler. Un ejemplo de una década anterior del siglo XX puede demostrar algunas de las formas en las que la heterosexualidad capacitista ha cambiado o se ha adaptado. En su ensayo "Baños públicos y simpatía; o, La epistemología del armario/váter"(en Homographesis), Lee Edelman analiza la representación popular de una crisis sexual que implica a un miembro prominente de la administración de Lyndon B. Johnson y proporciona así una instantánea de las actitudes dominantes a mediados del siglo XX. El 7 de octubre de 1964, Walter Jenkins, jefe de gabinete de Johnson, fue arrestado por realizar "actos indecentes" con otro hombre en un baño de hombres en Washington, D.C. El arresto se realizó después de que Jenkins entrara en el mismo baño público donde cinco años antes había sido arrestado y acusado de "conducta desordenada (pervertida)". El hecho de que el arresto anterior no hubiera sido detectado cuando Jenkins saltó a la fama en la Casa Blanca solo agravó el escándalo en 1964, dada la aceptación generalizada en ese momento de creencias como la expresada en un editorial del New York Times: "No puede haber lugar en el personal de la Casa Blanca o en los niveles superiores del gobierno… para una persona de comportamiento marcadamente desviado" (Edelman, 148-149). El ensayo de Edelman analiza a fondo cómo los acontecimientos que rodearon el escándalo de Jenkins desvelaron las preocupaciones contemporáneas sobre la masculinidad, la homosexualidad, la identidad nacional estadounidense y la seguridad nacional durante la Guerra Fría. Jenkins dimitió de su cargo el 14 de octubre de 1964 (Edelman, 148-151).

Edelman sostiene que la respuesta al arresto a mediados de siglo de Jenkins y de muchos otros por indecencia, desviación o perversión adoptó al menos tres formas. Primero, el individuo involucrado podría ser definido y visto como un "homosexual". Esta figura se entendió como un tipo distinto de persona, cuya diferencia era legible en el cuerpo. En segundo lugar, a veces, en contraste con la estrategia de hacer visible a un "homosexual" encarnado -y a veces junto con ella-, el individuo podría entenderse como discapacitado

de alguna manera; esa discapacidad, nuevamente, era supuestamente legible en el cuerpo. Aunque el propio Edelman no utiliza el término “discapacidad” para describir esta segunda estrategia, claramente invoca diferencias mentales y físicas respecto a una norma sana, en forma y de capacidad. En 1964, por ejemplo, Jenkins podía ser visto “como la víctima de alguna enfermedad, física o emocional, cuyo comportamiento transgresor no era un síntoma de su identidad (homosexual) sino más bien mostraba un alejamiento excepcional de su verdadera identidad (heterosexual)” (Edelman, 162-163). Este pasaje es notable por su doble sugerencia de que, para los contemporáneos de Jenkins, la “conducta transgresora” era una propiedad virtual de la diferencia física o emocional, y que la salud y la capacidad estaban naturalmente vinculadas a la heterosexualidad. Los paréntesis de Edelman, además, también son significativos, lo que sugiere que la segunda estrategia no requería, necesariamente, hablar directamente de la homosexualidad (que podría pasar simplemente como “transgresora”) ni tampoco de la heterosexualidad (que podría pasar simplemente como la identidad “verdadera” que naturalmente acompaña a la desaparición de la conducta “sintomática”).

En tercer lugar, la crisis podría poner en primer plano “una alteridad que subvierte la categoría dentro del marco conceptual de la masculinidad misma” (Edelman, 163). En otras palabras, las contradicciones inherentes a la masculinidad que sustentan un sistema de heterosexualidad obligatoria (donde la desviación es simultáneamente deseada y rechazada) podrían quedar al descubierto. En escándalos como el caso Jenkins, esta tercera respuesta fue, como era de esperar, la menos aceptable. El espectáculo de la diferencia sexual, corporal o mental era preferible al de una masculinidad o heterosexualidad visiblemente amenazada que requería de la desviación para definirse y sostenerse. En 1964 prevalecieron las dos primeras respuestas: lo queer y la discapacidad se unieron y fueron eliminados de los niveles superiores del gobierno, facilitando efectivamente la invisibilidad de la heterosexualidad y la capacidad corporal obligatorias.

Ciertos aspectos del caso Jenkins siguen siendo imaginables a principios del siglo XXI, pero las suposiciones que impulsaron el escándalo son posiblemente residuales[12]. A lo largo de las décadas

de 1960 y 1970, los movimientos de liberación cada vez más visibles hicieron que la discapacidad y la homosexualidad fueran espectaculares de nuevas formas; las personas LGBT, las personas con discapacidades y sus aliados intentaron definir la sexualidad y la diferencia física y mental en sus propios términos[13]. De hecho, las actitudes dominantes que Edelman analiza desde los años sesenta sin duda alimentaron los movimientos por la despatologización de los setenta y los ochenta[14]. Las feministas y el activismo de liberación LGTB lo llamaron "heterosexualidad obligatoria", y así comenzó el proceso de denunciar la presentación de la heterosexualidad como el orden natural de las cosas.

Con su elevado estatus recientemente en peligro, la heterosexualidad continuó definiéndose contra la homosexualidad, pero la desautorización que constituye la identidad, en el último tercio del siglo XX, se hizo explícita. "La salida del armario del gay", como explica Jonathan Ned Katz, "provocó la salida del armario del hetero" ("La invención de la heterosexualidad", 24). Por muy criticadas que hayan sido las historias sobre la salida del armario de lesbianas y gais, simplemente por replicar, —de hecho, exigiendo— la misma vieja historia del autodescubrimiento, la historia de la ansiosa salida del armario heterosexual a finales de siglo debe su existencia a (y necesitaba de) esa proliferación aparentemente interminable de historias de lesbianas y gais[15]. Las instantáneas de este período podrían incluir la imagen del alcalde de Nueva York, Ed Koch, declarando: "Soy heterosexual", y de Magic Johnson insistiendo en The Arsenio Hall Show, después de revelar su estado seropositivo, que estaba "lejos de ser un homosexual". Estas y otras historias sobre la salida del armario heterosexual ayudaron a consolidar y a tranquilizar a una nueva "comunidad heterosexual" visible[16].

La representación cultural de esa tranquilidad y consolidación es lo que analizo en el resto de esta introducción. Siguiendo a Emily Martin y a David Harvey, me preocupa la producción y reproducción, a finales del siglo XX, de cuerpos más flexibles — cuerpos gais que ya no marcan la desviación absoluta, cuerpos heterosexuales que se exhiben nuevamente. El heterosexual desarmarizado trabaja junto a gais y lesbianas; el cuerpo heterosexual más flexible tolera lo queer en cierta medida. El

cuerpo gay o lésbico más flexible, a su vez, permite lo que yo llamo "epifanías heteronormativas", poniendo continuamente a disposición, para el heterosexual, un sentido de totalidad subjetiva, por ilusoria que sea. A medida que desarrollo y critico los contornos de ese proceso de epifanías, mi argumento central es que la capacidad corporal obligatoria es uno de los componentes clave del mismo. Precisamente por su exitosa negociación con las crisis que rodean la heterosexualidad, los cuerpos heterosexuales flexibles se distinguen por su capacidad. Distinguidos por su capacidad, estos cuerpos a menudo se distinguen explícitamente de las personas con discapacidad. Por tanto, sostengo que las epifanías heteronormativas son muchas veces, y a menudo necesariamente, las de la capacidad. Sin embargo, como demuestra mi análisis final sobre la teoría queer y la discapacidad crítica (así como el resto de Teoría crip), tal consolidación del poder no es la única solución imaginable.

Sujetos sexuales capacitistas

El espectáculo de la homosexualidad o la discapacidad puede haber ocultado una masculinidad o heterosexualidad potencialmente fracturadas en 1964, pero la situación había cambiado considerablemente a finales de los noventa. De hecho, 1998 podría verse como el Año de los Heterosexuales Espectaculares. El movimiento ex-gay, anteriormente un movimiento marginal en el mejor de los casos dentro de la derecha cristiana, alcanzó repentinamente una dimensión nacional, no solo con la publicación de anuncios a página completa que promocionan su agenda en periódicos como el New York Times y el Washington Post (los anuncios mostraban a hombres y mujeres "curados" de su homosexualidad), sino con una cobertura sin precedentes (de la campaña publicitaria y del movimiento en general) en los principales medios de comunicación. Newsweek, aunque insistía en que "pocas identidades en Estados Unidos son más marginales que la de ex-gay", contribuyó a terminar con esa marginación con una historia de portada sobre "la pareja casada John y Anne Paulk" y

otros ex-gais (Leland y Miller). El propio John Paulk publicó un libro sobre su asombrosa conversión a la heterosexualidad: Not Afraid to Change: The Remarkable Story of How One Man Overcame Homosexuality. A pesar de nombrar solo "la homosexualidad" en el título de su libro, Paulk y otros ex-gais que contaron sus historias se centraron continuamente en una heterosexualidad nuevamente visible. De hecho, Paulk se describió a sí mismo como "un heterosexual que ha salido del armario de la homosexualidad" (Citado en Marble, 28).

Desde las páginas del New York Times hasta el propio Despacho Oval, se exhibió la heterosexualidad, con al menos una representación de heterosexualidad espectacular que condujo al juicio político de un presidente. John y Anne Paulk, después de todo, no fueron la única pareja heterosexual que apareció en la portada de Newsweek o Time ese año. A pesar de la crisis nacional ocasionada por la heterosexualidad practicada en el Despacho Oval por Bill Clinton y Monica Lewinsky, sin embargo, quedó claro en 1998 que el heterosexual espectacular sobreviviría. Por medio de la confesión de Clinton a la nación y la disculpa a su esposa e hija, por medio del juicio político y su cobertura mediática, se restauró y se hizo visible la heterosexualidad "adecuada" (casada, monógama), irónicamente, de manera no muy diferente a la forma en que la heterosexualidad "natural" fue restaurada por medio de las campañas ex-gais. La crisis de Clinton no se presentó, al menos de forma obvia, como un momento de pánico en el que la heterosexualidad necesitaba ser nombrada explícitamente para poder reafirmarse. No obstante, el caso Clinton puede verse como parte de una crisis más amplia de las últimas décadas donde la (hetero)sexualidad hegemónica ha sido cada vez más cuestionada y amenazada. Una respuesta estratégica dominante a esa amenaza ha sido hacer visible dicha crisis para resolverla. A pesar de sus diferencias extremas (el movimiento ex-gay, por ejemplo, sostuvo una satanización más antigua de la homosexualidad, mientras que la administración Clinton incluyó y apoyó a docenas de personas abiertamente LGBT con cargos en la administración), los casos actuales de Clinton y Paulk estaban completamente saturados de una retórica de curación que devolvió de forma ostensible la heterosexualidad al lugar que le correspondía[17].

En este contexto más amplio, en medio de la obligación de impugnar la sexualidad inadecuada y hacer visible una heterosexualidad "curada", tal vez no sea sorprendente que los Oscars al mejor actor y mejor actriz de ese año fueran a la pareja (heterosexual) que aparecía en As Good As It Gets. Por su interpretación de la sufrida camarera Carol, Connelly, Helen Hunt se llevó a casa su primer Oscar. Por su interpretación de Melvin Udall, un novelista romántico obsesivo-compulsivo que vive en el barrio de Manhattan donde trabaja Carol y cuyo comportamiento, a menudo acompañado de comentarios sexistas, racistas y homofóbicos, lo aísla de casi todos, Jack Nicholson se llevó a casa su tercer Oscar. Después de que Hunt y Nicholson recibieron sus Oscars, sus actuaciones se validaron aún más cuando muchos ganadores del Oscar de décadas anteriores que estaban en las tribunas se subieron al escenario y se pidió a Hunt y a Nicholson que se unieran, juntos, a ese grupo especial. Greg Kinnear, que interpretó al vecino gay de Melvin, Simon Bishop, fue nominado a mejor actor de reparto pero perdió ante Robin Williams en Good Will Hunting.

As Good As It Gets, a pesar de estar nominada a mejor película, se hundió en lo que respecta al premio principal de la noche, ya que su competencia fue Titanic de James Cameron, el mayor éxito de taquilla del siglo. En el Año del Heterosexual Espectacular, sin embargo, era perfectamente apropiado que ganara Titanic, ya que situó una historia épica de romance heterosexual en medio de un naufragio. Aunque la protagonista (Rose Dewitt Bukater, interpretada por Kate Winslet cuando era una mujer joven y por Gloria Stuart de anciana) pierde al amor de su vida (Jack Dawson, interpretado por Leonardo DiCaprio) en el desastre, ella permanece siempre fiel a él y cuenta la historia de su apasionada aventura a un pequeño grupo que rescata todo lo que puede de los restos. Los buzos la llevan al lugar del naufragio para que les ayude a reconstruir los detalles de lo que sucedió esa noche; esperan recuperar un collar de gran valor que Rose solía llevar, pero terminan recuperando mucho más. Titanic sugirió que el problema del siglo no había sido —como W. E. B. DuBois predijo que sería en 1903— el problema racial, o incluso el problema de la clase social, a pesar de las representaciones caricaturescas de fiestas obscenas de la clase trabajadora en Titanic. No, el problema del siglo XX, resuelto simbólicamente en sus últimos años por esta película, había sido la

separación y reunificación heterosexual. "Qué sorpresa", comentó mordazmente la teórica queer Madonna mientras entregaba el Oscar a la mejor canción original a Céline Dion, cuyo super éxito "My Heart Will Go On" subrayó la permanencia de la heterosexualidad. A lo largo del siglo y a pesar de la catástrofe (incluidos ochenta y tantos años de separación y, sorprendentemente, la muerte), la heterosexualidad prevalece:

Cerca o lejos, donde quiera que estés

Creo que el corazón sigue adelante

Una vez más abres la puerta

Y estás aquí en mi corazón

Y mi corazón seguirá y seguirá.

La supuesta atemporalidad del sentimiento representado por la canción de Dion y por Titanic en general ocultó cómo la película mostraba otras representaciones de la heterosexualidad de finales del siglo XX[18].

Con una competencia tan espectacular en los Premios de la Academia, As Good As It Gets, publicitada no como una epopeya similar a Titanic sino como una mera comedia romántica, tuvo suerte de llevarse a casa algún premio. Al mismo tiempo, tiene algunas similitudes asombrosas con Titanic. En una escala mucho menor, se trata de separaciones y reunificaciones heterosexuales. Más allá de eso, sin embargo, es virtualmente un ejemplo de libro de cómo las epifanías heteronormativas son necesariamente las de la persona con capacidad corporal. De hecho, yo interpreté el momento ganador de los premios masculinos y femeninos de la película como la culminación de un proceso de epifanía que comienza en la pantalla, en la narrativa de la película en sí.

Aunque la epifanía, como recurso artístico, puede que tuviera su apogeo (alto modernista) y ahora haya sido reemplazada por una

repetida exposición (posmodernista) de cómo las epifanías son siempre ilusorias o ineficaces, el proceso conserva una amplia vigencia y las películas de Hollywood en particular representan (y continúan produciendo) un intenso deseo de epifanía. El momento de la epifanía (ya sea en el alto modernismo o en el cine de Hollywood contemporáneo), a pesar de su afinidad con experiencias religiosas extáticas en las que se dice que un individuo se pierde brevemente a sí mismo, tiende a ser un momento de subjetividad incomparable. A medida que la música aumenta de volumen y la luz cambia, el momento marca para el personaje una consolidación temporal del pasado, el presente y el futuro, y la claridad que describe esa consolidación le permite al protagonista asumir, al final de la narración, un sentido de plenitud subjetiva del que carecía anteriormente.

La representación cultural de este momento de epifanía requiere lo que Martin llama "cuerpos flexibles", en dos sentidos. Primero, los cuerpos que experimentan la epifanía deben ser lo suficientemente flexibles como para superar un momento de crisis. Flexible, en este primer sentido, es virtualmente sinónimo tanto de heterosexual como de cuerpo con capacidad: los cuerpos en cuestión a menudo se colocan narrativamente en una relación heterosexual inevitable y se representan visualmente como capacitados. En segundo lugar, y esto es más importante, otros cuerpos deben funcionar de manera flexible y objetiva como espacios en los que se puede escenificar el momento de la epifanía. Los cuerpos, en este segundo sentido, son invariablemente queer y con discapacidad, y también se representan visualmente como tales.

El propio interés de Martin en los cuerpos flexibles y en el tema de la flexibilidad se consolidó cuando una profesora de inmunología en un curso de posgrado que estaba estudiando comenzó a hablar sobre la "flexibilidad" del sistema inmunológico: "En mi mente, este lenguaje se unió a descripciones de la economía de finales del siglo XX, con un enfoque en la especialización flexible, la producción flexible y la respuesta rápida y flexible a un mercado en constante cambio con productos específicos hechos a medida"(93). La conciencia de esta superposición discursiva lleva a Martin a rastrear el uso de la flexibilidad a través de los discursos no solo de la inmunología y la economía sino también de la filosofía de la Nueva

Era, de las organizaciones gubernamentales, de la psicología y de la teoría feminista (150-158). Ella destaca constantemente el lugar de honor casi universal otorgado a la flexibilidad en los discursos económicos neoliberales. Cita, por ejemplo, guías de gestión y declaraciones estratégicas de empresas como Hewlett-Packard: "Fomentamos la flexibilidad y la innovación. Creamos un ambiente de trabajo que apoya la diversidad de nuestra gente y sus ideas. Nos esforzamos por lograr objetivos generales claramente establecidos y acordados, y permitimos que las personas tengan flexibilidad para trabajar hacia los objetivos de forma que ayuden a determinar lo que es mejor para la organización" (144).

La flexibilidad que describe Martin es, en cierto sentido, lo que Harvey en otra parte denomina la condición de la posmodernidad. Las crisis económicas y culturales de la década de 1970 generaron "un período de cambio rápido, de flujo e incertidumbre" y, para Harvey, "los contrastes entre las prácticas político-económicas actuales y las del período de auge de la posguerra son lo suficientemente fuertes como para plantear la hipótesis de un cambio del fordismo a lo que podría llamarse un régimen de acumulación 'flexible' como una forma reveladora de caracterizar la historia reciente" (124). En otras palabras, si el período de posguerra se caracterizó en gran medida por la producción en masa y algunas protecciones oficialmente codificadas para los trabajadores/as occidentales bajo la legislación del New Deal y el moderno Estado de bienestar, el período de acumulación flexible inaugura la desaparición de este ligero consenso: en el lado de la producción del proceso, la mano de obra y las prácticas se describen como flexibles, móviles y reemplazables; en el lado del consumo, grupos cada vez más pequeños, en todo el mundo, se generan y se identifican con productos adaptados, nuevamente de manera flexible, a sus deseos específicos. Como han argumentado numerosos teóricos del neoliberalismo, aunque los nuevos movimientos sociales pedían una expansión de la justicia económica y social, estos cambios repentinos en los procesos de producción y consumo esencialmente la frenaron o la restringieron, marcando el comienzo de la mayor redistribución hacia las clases altas de la riqueza y de otros recursos que el mundo haya conocido. Culturalmente, estos cambios fueron facilitados por la valoración casi universal de la flexibilidad[20].

En el contexto capitalista tardío que tanto Harvey como Martin identifican puede parecer que la flexibilidad, en un nivel superficial, vaya contra la plenitud subjetiva —una empresa como Hewlett Packard parece, en contraste con la plenitud subjetiva asociada con la epifanía, valorar múltiples subjetividades, incluso una cierta fragmentación (posmoderna) de la subjetividad. Sin embargo, yo diría que este no es el caso; el sujeto flexible tiene éxito precisamente porque puede alcanzar la plenitud en cada crisis recurrente. En otras palabras, bajo el neoliberalismo, los individuos que son realmente "flexibles e innovadores" superan los momentos de crisis subjetiva. Gestionan la crisis, o al menos demuestran que tienen un potencial de gestión; en última instancia, se adaptan y actúan como si la crisis nunca hubiera ocurrido. Hay que llamar la atención sobre la crisis para que la resolución sea visible, pero llamar demasiado la atención sobre la crisis subjetiva, y sobre la fragmentación y multiplicidad que produce, supondría poner en práctica —o representar— la inflexibilidad. De esta manera, pasado, presente y futuro se consolidan de nuevo constantemente para que parezca que un sujeto o un trabajador se adapta exactamente a cada nuevo papel.

Martin es muy consciente de la naturaleza doble de este concepto: Por un lado, [flexibilidad] puede significar algo así como libertad para emprender acciones: las personas establecen metas que creen que son las mejores para la organización… Por otro lado, puede significar la capacidad de la organización para contratar o despedir trabajadores/as a voluntad, como en [el artículo de Los Angeles Times] "Escuelas para enviar avisos de despido por 'flexibilidad'", que describe cómo veintiún empleados de Los Ángeles iban a ser despedidos. En este caso, la flexibilidad reside en las escuelas, y los empleados no tienen más remedio que cumplir. El poderoso sistema escolar se contrae o expande de manera flexible; el empleado, sin poder, lo acepta con flexibilidad. (145)

Es precisamente la naturaleza doble de la flexibilidad lo que encuentro útil para interpretar las epifanías heteronormativas y capacitistas, y este momento en la historia de la heterosexualidad

obligatoria y la capacidad corporal obligatoria. El sujeto con capacidad corporal y con éxito, como el sujeto heterosexual con más éxito, ha observado e interiorizado algunas de las lecciones de los movimientos de liberación de las últimas décadas. Sin lugar a dudas, estos movimientos ponen en crisis al sujeto heterosexual y con capacidad corporal exitoso, pero él o ella debe actuar como si no lo hiciera; en cambio, el sujeto debe demostrar una tolerancia obediente (y flexible) hacia los grupos minoritarios constituidos a través de estos movimientos. Aunque un modelo residual (como el modelo que Edelman identifica en la década de 1960) demoniza explícitamente lo queer y la discapacidad, los modelos actualmente dominantes y emergentes de subjetividad heterosexual y capacitista valoran implícita o explícitamente —como en el apoyo de Hewlett-Packard a "la diversidad de nuestra gente y de sus ideas"— el trabajo con personas con discapacidad y personas LGBT. Sin embargo, la visión de Martin de la flexibilidad nos permite interpretar críticamente esos modelos más tolerantes de subjetividad. En muchas representaciones culturales, las figuras queer, o con discapacidad, ya no encarnan la desviación absoluta, sino que siguen estando visual y narrativamente subordinadas y, en ocasiones, se eliminan por completo (o quizás, en el nuevo lenguaje flexible, son despedidas). De nuevo, la flexibilidad funciona en ambos sentidos: los personajes heterosexuales y capacitistas de estos textos trabajan con minorías queer y con discapacidad, contrayéndose y expandiéndose de manera flexible, mientras que las minorías queer y con discapacidad cumplen con flexibilidad. Dado que todo esto ocurre en un clima discursivo de tolerancia, que valora y se beneficia de la "diversidad" (un clima que incluso permite que el actor que interpreta al personaje gay sea nominado a un Premio de la Academia), el sujeto heterosexual, con capacidad corporal, así como la cultura posmoderna que lo produjo, puede fácilmente negar hasta qué punto la contracción y expansión subjetivas de la heterosexualidad capacitista (y, como subrayé en la conclusión de esta introducción, las lógicas políticas y económicas neoliberales en general) dependen en realidad de cuerpos dóciles queer y con discapacidad.

Heterosexualidad capacitista: ¿tan buena como parece?

Para las comunidades LGBT y para las personas con discapacidades, esta subordinación, en un contexto contemporáneo que supuestamente valora la diversidad, es a menudo tan buena como parecex. Así parecería, sin duda, a juzgar por la propia película, que considero representativa de una amplia gama de textos contemporáneos[21]. Sin embargo, queerizar los estudios sobre la discapacidad o defender el uso de la discapacidad en el ámbito de la teoría queer ayuda a crear espacios críticos sobre la discapacidad que se superponen con los espacios críticos queer que activistas y académicos/as han generado durante las últimas décadas, en los que podemos identificar y cuestionar la consolidación actual de la hegemonía heterosexual y capacitista.

As Good As It Gets es una comedia romántica que cuenta la historia de la incipiente y conflictiva historia de amor entre Melvin Udall y Carol Connecticut. Simon Bishop y su perro, Verdell, facilitan sin querer la relación, acompañando a Melvin y Carol a través de una serie de separaciones y reunificaciones. Simon, inicialmente representado como alguien con capacidad corporal, es atacado en su casa por unos ladrones y, después de ser hospitalizado durante varias semanas (durante las cuales Melvin se ve obligado a cuidar de Verdell), termina usando una silla de ruedas y un bastón durante el resto de la película. A través de las crisis que rodean a Simon y a otro personaje con una discapacidad, el hijo de Carol, Spencer (Jesse James), se desarrolla la relación de Carol y Melvin. "Spence", según Carol, tiene "que luchar para respirar. Su asma puede dispararse, es alérgico al polvo, y esto es Nueva York, por lo que su sistema inmunológico falla cuando hay problemas… Una infección de oído, lo que sea, nos envía a la sala de emergencias cinco, seis veces al mes". Mientras Carol y Melvin se encuentran en diversas situaciones en las que individualmente o juntos deben cuidar a Spence o a Simon (o a Verdell, durante la hospitalización de Simon), su afecto y amor mutuo se consolidan finalmente, de forma inevitable.

Melvin vive en un apartamento de Manhattan y, al comienzo de la película, es presentado como un personaje desagradable; de hecho, la primera escena muestra a una vecina que sale de su apartamento con un estado de ánimo contento y alegre ("Estoy tan feliz", le dice a alguien que está dentro) que rápidamente se convierte en

hostilidad (“hijo de puta”) cuando ve a Melvin en el pasillo. Vemos que su reacción se debe a la irritabilidad y la mezquindad habituales de Melvin. Mientras la escena continúa, Melvin intenta sacar al perro de Simon del edificio; cuando ve que no puede, simplemente coge al perro y lo tira por el agujero para echar la basura. (Verdell es rescatado más tarde por un trabajador de mantenimiento). La irritabilidad de Melvin generalmente se traduce en una intolerancia explícita: hasta casi el final de la película, hace comentarios antisemitas, racistas, sexistas y homofóbicos. Su intolerancia también abarca a las personas con discapacidad; en un momento dado, expresa lo que John Nguyet Erni describe como “una estructura fantasiosa de morbilidad” (42). Erni está describiendo las fantasías culturales sobre el sida en particular, pero algunas de las suposiciones culturales que identifica —que el sida es “invariablemente mortal” y que las personas con sida de alguna manera ya están muertas o estarían mejor muertas— circulan sobre otras personas con discapacidad, quienes ven que sus cuerpos se interpretan de maneras que solo confirman la noción capacitista de que dichos cuerpos se enfrentan a un “deterioro inminente” (41). De manera similar, después de escuchar a Carol hablar con sus compañeros de trabajo en el restaurante sobre el cuidado de su hijo, Melvin comenta despreocupadamente: “Bueno, todos moriremos pronto; yo moriré, tú morirás, y parece seguro que tu hijo morirá”. La observación banal de Melvin sobre la inevitabilidad de la muerte se basa en la suposición de que Spence, debido a sus diferencias físicas, morirá mucho antes que la mayoría.

El hecho de que Melvin sea interpretado por Nicholson, una estrella importante que puede interpretarse como uno de los escandalosos personajes por los que es famoso, hace posible que la película presente el comportamiento de Melvin como una excentricidad individual. (Si Melvin hubiera sido interpretado por un actor desconocido, no destacaría tan visiblemente como un individuo excéntrico o escandaloso). Esta construcción del “personaje escandaloso” permite a la audiencia —que, supuestamente, no se identifica con Melvin pero que sin embargo se ríe en las escenas en las que hace bromas intolerantes— divertirse sin confesar sus propias fantasías racistas, sexistas, homofóbicas y capacitistas. Sin embargo, la intolerancia de Melvin es más complicada que la excentricidad individual, porque el propio Melvin es presentado

desde el principio como alguien que vive con una especie de discapacidad, identificada explícitamente más adelante en la película como un trastorno obsesivo-compulsivo.

El trastorno obsesivo-compulsivo lleva a Melvin al mundo de las instituciones médicas y psiquiátricas diseñadas para garantizar la producción de "cuerpos dóciles". Como explica Foucault: "Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado" (Discipline and Punish 136). Estos cuerpos aparecen por medio de los "métodos disciplinarios" de la era moderna, que posibilitan "el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad" (137). En otras palabras, durante los últimos dos o tres siglos los cuerpos han sido vigilados (por instituciones disciplinarias y por un autocontrol cada vez más obligatorio) en busca de signos de diferencias físicas y de comportamiento que pudieran obstaculizar su productividad; estos signos de diferencia han sido debidamente marcados y, si es posible, "transformados y mejorados". Debido a que las diferencias de comportamiento de Melvin lo colocan fuera de las relaciones de docilidad-utilidad, está necesariamente atrapado en discursos objetivadores y taxonómicos que lo "identificarían" como obsesivo-compulsivo.

Por supuesto, Melvin es muy diferente de muchas personas que viven con discapacidades. Es evidente que no es una persona implicada en el movimiento que ha desarrollado una conciencia minoritaria entre las personas con discapacidad (un discurso inverso de la discapacidad que cuestiona o desafía la visión dominante de la discapacidad), y las personas marcadas como obsesivas-compulsivas no han estado cerca de la vanguardia de ese movimiento[22]. De hecho, la crisis que experimenta Melvin puede interpretarse como un refuerzo en última instancia, a través de su resolución, tanto de la capacidad corporal obligatoria como de la heterosexualidad obligatoria.

Sea o no Melvin un buen representante de una persona con discapacidad, sin embargo, es innegable que está vinculado a otras personas con discapacidad de, al menos, cuatro formas. En primer lugar, desde el comienzo de la película, se anima a la audiencia,

incluso se la fuerza, a ver un comportamiento que distingue a Melvin de los demás y de las normas no reconocidas. Cuando termina la escena inicial y comienzan los créditos de apertura, Melvin se retira al espacio privado de su apartamento, y la audiencia ve parte del comportamiento que luego refuerza el diagnóstico de trastorno obsesivo-compulsivo: cierra y abre la puerta de forma ritual cinco veces (el número impar confirmaría que la puerta estaba efectivamente cerrada), enciende y apaga las luces cinco veces y luego se dirige al baño. Después de quitarse los guantes que usa para protegerse fuera del apartamento, Melvin abre el botiquín de medicinas, que está lleno de dos tipos de jabón, meticulosamente dispuestos en dos estantes diferentes. Melvin se lava las manos con agua muy caliente y se dice a sí mismo "¡Caliente, caliente!" mientras lo hace, y después de tirar la primera pastilla de jabón, repite el ritual con una segunda pastilla.

Los créditos iniciales a menudo dan a los cineastas un espacio en el que pueden presentar "información de contexto" de manera eficiente; a medida que avanzan los créditos, muchas películas, por ejemplo, dan a la audiencia una idea del escenario moviéndose a través de diferentes lugares de la ciudad o región donde se desarrolla la historia. Por lo tanto, el comportamiento de Melvin se señala como algo que la audiencia debe tener en cuenta para comprender bien la historia que está a punto de ver. Más tarde, su comportamiento se diferencia específicamente del de otras personas cuando sale de su apartamento y se dirige a desayunar al restaurante donde trabaja Carol, un viaje que realiza, de nuevo de forma ritual, todos los días. En el camino, tiene cuidado de no pisar las grietas del pavimento y de evitar el contacto físico con los demás ("No tocar", dice nerviosamente mientras se mueve entre la multitud). Melvin trae sus propios cubiertos al restaurante y solo comerá en una mesa en particular en la zona de Carol. En una escena, ella le llama la atención sobre su comportamiento (y sobre la norma generalmente no reconocida) diciendo: "Voy a preguntarle… ¿pero qué le pasa con los cubiertos de plástico?… Dése un pequeño discurso de motivación: 'Debo probar a utilizar los cubiertos limpios de otras personas como parte de la diversión de salir a cenar'".

En segundo lugar, las diferencias de comportamiento de Melvin se

concentran bajo una etiqueta que se impone institucionalmente y se ofrece a la audiencia como una explicación integral de sus acciones. En un momento dado, Melvin, claramente angustiado, entra en un edificio con el letrero Grupo de Psiquiatría de la Quinta Avenida en la pared. Irrumpe en el consultorio de su médico y grita: "¡Ayuda!". Cuando el médico (Lawrence Kasdan) insiste en que "se responsabilice de sus acciones" y concierte una cita, Melvin responde: "Doctor Green, ¿cómo se puede diagnosticar a alguien con un trastorno obsesivo-compulsivo y luego actuar como si yo pudiera elegir o no entrar sin avisar?" Más tarde, el público se entera de que el Doctor Green le ha recetado medicamentos para aliviar su enfermedad. Melvin es así "fijado" (contenido, aquietado, definido) por una institución que luego intenta "arreglarlo" en el sentido foucaultiano (transformarlo, o mejorarlo). La escena en el consultorio del psiquiatra no es una escena importante (en cuanto a duración), pero no tiene por qué serlo: su función es marcar como natural la división de los cuerpos de la cultura moderna en categorías separadas (con capacidad corporal, con discapacidad) y el mensaje funciona de manera más efectiva simplemente repitiendo, sin citarlo extensamente, ese sentido común cultural. Al mismo tiempo, el final de la escena confirma su importancia al invocar el título de la película. Frustrado en su intento de conseguir una sesión con su médico, Melvin vuelve a aparecer en la sala de espera y les dice los pacientes que están allí: "¿Y si esto es tan bueno como parece?".

En tercer lugar, Melvin se ubica en lo que Martin F. Norden llama "el cine de aislamiento". La completa historia de Norden sobre la discapacidad en el cine demuestra cómo "la mayoría de las películas han tendido a aislar a los personajes con discapacidad de sus compañeros con capacidad corporal, así como entre ellos"(1)[23]. En As Good As It Gets, el apartamento de Melvin es el escenario de su aislamiento. El bloqueo ritual representa ese aislamiento como elegido, mientras que la intolerancia representa ese aislamiento como merecido.

Esto me lleva a una cuarta, y quizás la más importante, forma en la que la representación de Melvin es paralela a otras representaciones culturales de personas con discapacidad: su discapacidad (el comportamiento anómalo por el que ha sido diagnosticado y que lo

diferencia de otras personas) es combinada con sus defectos de carácter (su intolerancia). La película no marca ninguna separación entre la discapacidad de Melvin y su intolerancia; por el contrario, ambas se vinculan repetidamente, narrativa y visualmente, y el vínculo se naturaliza. As Good As It Gets y las ideologías capacitistas en general no pueden comprenderlo, por supuesto, pero no hay nada natural en este vínculo: una obsesión por el orden y la limpieza que se traduce en un comportamiento ritual que es incómodo para las personas que lo rodean (y para el propio Melvin) no necesita traducirse simultáneamente en intolerancia. De hecho, para la mayoría de las personas diagnosticadas con trastorno obsesivo-compulsivo, no es así[24]. Sin embargo, la película no se ocupa de la verdad o la falsedad, sino de los efectos de la verdad: el mensaje que no necesita ser enviado, porque ya ha sido recibido, es que no existe una separación material entre la discapacidad y los defectos graves de carácter.

Una escena clave de la película pone al descubierto esta combinación. Significativamente, fue una de las escenas utilizadas para publicitar As Good As It Gets en los anuncios de la película. Melvin y Carol están juntos en un restaurante por primera vez, y después de que ella amenace con irse debido a sus constantes ocurrencias, él trata de arreglar las cosas diciendo: “Tengo esta, digamos, ¿dolencia? Mi médico, un psiquiatra al que solía ir todo el tiempo, dice que en el 50 o 60 por ciento de los casos una pastilla realmente ayuda. Odio las pastillas. Son unas cosas muy peligrosas, las pastillas. Odio. Estoy usando la palabra odio sobre las pastillas. Odio”. Melvin le recuerda a Carol una noche anterior, cuando ella le dijo que nunca se acostaría con él. “A la mañana siguiente”, dice él, “comencé a tomar las pastillas”. Como ella no lo entiende, él se lo explica: “Me haces querer ser un hombre mejor”. La escena se desplaza a la perfección desde una discusión sobre la discapacidad de Melvin y las formas de lidiar con ella hasta una discusión sobre su personaje y las formas de mejorarlo. Se asume que superar su discapacidad mejoraría su carácter; su sexismo, capacitismo, homofobia y racismo pueden tratarse con una pastilla. Al representar la discapacidad o “dolencia” de Melvin como su defecto de carácter, la escena posiciona su historia claramente en los discursos culturales ya generalizados sobre la discapacidad.

Sin embargo, estos cuatro vínculos con las representaciones de otras personas con discapacidad se disuelven cuando Melvin experimenta una epifanía heteronormativa: a medida que se desarrolla su relación amorosa con Carol, el comportamiento que el público ha sido animado a observar desaparece lentamente, lo que significa que el diagnóstico de su enfermedad ya no es relevante. El romance pone fin a su aislamiento, por supuesto, y al final de la película se le representa no como un intolerante sino como un romántico con un corazón de oro. Durante la película, en resumen, la identidad de Melvin se contrae de manera flexible y se expande. El estatus de capacidad corporal se alcanza en proporción directa a su creciente conciencia y necesidad de romance (heterosexual).

Tanto la discapacidad como la identidad no heterosexual deben ubicarse visualmente en otro lugar para permitir esta contracción y expansión subjetiva, y la necesidad de que dicha reubicación o contención de la diferencia sea visible ayuda a explicar el complejo papel de apoyo que juega Simon, el vecino gay de Melvin. A medida que se despliega la existencia lesbiana, en el análisis de Rich, para devolver el reflejo de las "realidades" o relaciones heterosexuales y patriarcales (178), la existencia queer/discapacitada puede y debe desplegarse para apuntalar la capacidad corporal obligatoria. Dado que tanto lo queer como la discapacidad tienen el potencial de perturbar la representación de la heterosexualidad capacitista, ambas deben estar contenidas de manera segura —encarnadas— en otras personas. Sin embargo, debido a la reciente aparición histórica de sujetos queer/con discapacidad que no están dispuestos a aceptar su propia abyección, estos otros ahora son tolerados. De hecho, incluso en una película que da voz a sentimientos bidimensionales homofóbicos y capacitistas, y que continúa fusionando discapacidad y defectos de carácter, la tolerancia de la existencia queer/ discapacitada emerge como un componente necesario para que las subjetividades heterosexuales y con capacidad corporal tengan éxito.

Simon, de hecho, es tan importante para la película que representa lo que podría verse como la tesis de esta. Simon es un pintor que es mostrado, en una escena temprana, trabajando con un modelo que uno de sus amigos ha reclutado de la calle. (Es este modelo y sus propios amigos los que luego roban en la casa de Simon). Tratando

de encontrar la pose adecuada con este modelo, Simon, con una música suave que acompaña su discurso, explica a los espectadores su filosofía como pintor:

Lo que hago es mirar. ¿Alguna vez has visto a alguien que no sabe que lo estás mirando? Una anciana sentada en un autobús o unos niños que van a la escuela o alguien que simplemente está esperando, y ves este destello que surge en ellos, y sabes de inmediato que eso no tiene nada que ver con algo externo porque nada ha cambiado. Y cuando lo ves, son más reales y están más vivos. Quiero decir, si miras a alguien el tiempo suficiente, descubres su humanidad.

Esta intuición lo cambia todo (momentáneamente) para el modelo, que de repente lo comprende y adopta accidentalmente una pose pensativa que Simon encuentra ideal. Más importante aún, esta escena se presenta como contexto para la historia de Melvin. A medida que la música cambia repentinamente a una secuencia de ritmo rápido, incluso frenético, el público ve sus piernas moverse por las calles de Nueva York. El público ya ha visto a Melvin saltando en la acera para evitar las grietas, pero el enfoque en sus piernas, al reducirlo a partes de su cuerpo, lo objetiviza de manera más eficiente y resalta su enfermedad. También muestra de forma más dramática el efecto perturbador de su comportamiento en otras personas (incluso hace que un hombre se caiga de su bicicleta). En el contexto del discurso de Simon, la implicación es triple. Primero, la humanidad de Melvin no es visible en este momento; segundo, su discapacidad, y no su intolerancia, es el signo de su inhumanidad; pero, tercero, una transformación puede llegar y llegará: el público verá incluso la humanidad de Melvin al final de la película. La transformación se produce cuando Melvin se aleja de la discapacidad hacia un final de Hollywood perfecto (heterosexual, con capacidad corporal).

Esta transformación ocurre a través de los cuerpos discapacitados, más visiblemente el de Simon, pero también el de Spence. Spence requiere tantos cuidados que Carol comienza a faltar al trabajo.

Dado que la interrupción de su rutina le crea tanta angustia, Melvin toma medidas para pagar los servicios médicos de Spence, incluido un médico personal en la casa de Carol. Mientras tanto, debido a que las facturas médicas de Simon son muy altas después del robo, y debido a que este le ha afectado tanto que ya no puede trabajar, sus amigos convencen a Melvin de que lleve a Simon a Baltimore para que pida dinero a sus padres. Como Carol se siente obligada con Melvin, no puede negarse cuando él le pide que los acompañe.

La transferencia literal de Nueva York a Baltimore es solo una de una serie de escenas de transferencia de epifanía entre Melvin y Simon. La más importante precede al viaje a Baltimore. Molesto por un encuentro en el que Carol le informa que no tendrá sexo con él, Melvin, incapaz de dormir, le lleva a Simon un poco de sopa china y los dos se sientan en un banco en el apartamento de Simon. Los hombres están colocados a ambos lados de la pantalla: Simón, desfigurado facialmente, escayolado, con un bastón, a la izquierda; Melvin, cuyo cuerpo no está visiblemente marcado como diferente, a la derecha. Melvin comienza a hablar de lo angustiado que está: "No he podido dormir. No me sentía bien mentalmente, como si no fuera yo. Estoy fatal. No es solo el cansancio. Chaval, es…" Simon interviene y completa el pensamiento, "-enfermizo… asqueroso". "Somnoliento", agrega Melvin, pero Simon ya se ha apropiado de la conversación. Con expresión de dolor, continúa: "Todo parece distorsionado, y todo lo que sientes por dentro son dolores, y apenas tienes fuerzas para quejarte". Su intuición completa una transferencia; lo que Melvin estaba sintiendo cuando entró en el apartamento, es claramente Simon quien lo está sintiendo ahora. La reflexión de Simon de alguna manera le permite a Melvin levantarse del banco, más animado y decir (ajeno al dolor que Simon sigue sintiendo): "Sí, me alegro de haber hecho esto. Es bueno hablar contigo". Cuando comienza la escena, los dos hombres están claramente sincronizados; trabajan juntos para dar sentido a sus sentimientos anómalos, que se basan, para ambos hombres, en sus cuerpos. Sin embargo, Melvin se deshace progresivamente de su sentido de la diferencia física, de modo que al final de la escena la diferencia está completamente ubicada y encarnada en Simon.

La audiencia "descubre la humanidad de Melvin" mientras pasa con Simon a través de estas escenas de epifanía, y mientras Simon lo

asume con flexibilidad. La homofobia extrema que Melvin muestra al principio de la película se suaviza; aprende a ser tolerante con la diferencia que encarna Simon, o más bien, con las diferencias que encarna Simon cuando llega a ser el principal representante no solo de la homosexualidad sino también de la discapacidad. Sin embargo, nadie en la película habla del cambio que experimenta Melvin. Como he sugerido, el sujeto heterosexual exitoso se comporta como si no hubiera crisis ni cambio, como si él o ella estuvieran perfectamente preparados para el nuevo papel de asumir lo queer y la discapacidad, en lugar de estar en contra.

Irónicamente, Simon experimenta una epifanía transitoria propia, heteronormativa y con capacidad corporal y, a través de esa experiencia heterosocial, si no heterosexual, le enseña a Melvin la flexibilidad que necesita para tener éxito con Carol. Cansada de las bromas y de las meteduras de pata de Melvin en el restaurante de Baltimore, Carol se va y entra en la habitación del hotel de Simon, explicándole que Melvin no irá a buscarla si se queda allí. Mientras observa a Carol dándose un baño, Simon de repente se siente inspirado para dibujar de nuevo. Ella al principio se resiste, pero pronto los dos se ríen juntos, rodeados de sus nuevos dibujos. Simon está tan emocionado que se arranca la escayola (aunque usa un bastón durante el resto de la película).

La epifanía de Simon enfurece a Melvin, pero también le demuestra lo que debe hacer. Como Carol le dice por la mañana, cuando él le pide saber si ella y Simon tuvieron sexo: “Al diablo con el sexo, era mejor que el sexo. Nos abrazamos. Lo que necesitaba, me lo dio, fue genial”. Al final, Melvin aprende la lección y él también colabora con Simon mientras la película avanza rápidamente hacia su conclusión. El apartamento de Simon ha sido subarrendado, así que después de que el trío regrese a Nueva York, Melvin le prepara una habitación en su propio apartamento. El escenario está así preparado para una escena final entre los dos hombres, y lo que Melvin necesita, Simon se lo da, genial.

Reubicando la discapacidad: Simon Bishop (Greg Kinnear) y Melvin Udall (Jack Nicholson) en As Good As It Gets.

Después de que Carol llame para decirle a Melvin que lamenta haberse enfadado con él, pero que tampoco está segura de si debería volver a verlo, Melvin le pide a Simon que le ayude. “Se supone que ustedes son sensibles e inteligentes”, comenta sarcásticamente. Mientras Simon, cojeando con su bastón, sigue a Melvin por el apartamento, le convence de que ir a casa de Carol es lo mejor que puede hacer. Simon, en sus última intervención, facilita la relación entre Carol y Melvin, diciéndole a Melvin que “ve allí, hazlo, píllala desprevenida”. Habiendo cumplido su propósito, Simon, la discapacidad y lo queer son todos excluidos del escenario. Cuando Melvin se gira para salir del apartamento, se da cuenta de que ha cambiado: ha olvidado el cierre ritual de la puerta.

La película concluye con una reconciliación bastante tradicional entre los protagonistas masculinos y femeninos. En la última escena, cuando Melvin y Carol entran juntos en una panadería, él se da

cuenta de que ha pisado una grieta en el pavimento. Así, la epifanía heteronormativa que pone fin a la película se vincula una vez más visualmente en esta escena con la epifanía de capacidad corporal del propio Melvin.

Críticamente queerxi, severamente discapacitado/a

Representaciones culturales de la capacidad y la heterosexualidad como las de As Good As It Gets son exclusivas de las últimas décadas. La homofobia y el capacitismo representados en películas y otros textos culturales a lo largo del siglo XX y cuidadosamente documentados por Vito Russo en The Celluloid Closet y por Norden en The Cinema of Isolation, han sido sustituidos (pero no completamente reemplazados) por una homofobia y un capacitismo nuevos, mejorados y flexibles. El manejo más eficiente de lo queer y la discapacidad sugiere que una cultura heterosexual y de capacidad corporal ha aprendido algunas, pero ciertamente no todas, de las lecciones de los movimientos contemporáneos de liberación que han creado las personas queer y las personas con discapacidad.

¿Y si esto es tan bueno como parece? No son solo las premiadas películas de Hollywood las que provocan esta resignación. Cuando George W. Bush asumió el cargo en 2001, el nombramiento de un republicano abiertamente gay para el cargo de coordinador de las políticas contra el sida ocultó las alianzas antigais que habían impulsado a la nueva administración al poder, del mismo modo que la firma casi inmediata de la "Iniciativa Nueva Libertad" enmascaraba las posiciones fundamentalmente anti-discapacidad que apoyan tanto los republicanos como sus predecesores y aliados de la Nueva Democracia. La Iniciativa Nueva Libertad permite que las personas con discapacidad obtengan préstamos a bajo interés para comprar equipos en empresas y centros de rehabilitación, pero no hace nada para abordar la desigualdad económica sistémica a la que se enfrentan muchas personas con discapacidad. Lo más importante es que son las empresas y los centros de rehabilitación los que reciben las subvenciones de la iniciativa, no las propias

personas con discapacidad. Más allá de eso, el énfasis general en un "gobierno más pequeño" tanto por parte de los nuevos demócratas como de los republicanos requiere inevitablemente recortar programas de los que las personas con discapacidad a menudo dependen para sobrevivir. A pesar del supuesto énfasis en la diversidad, y a pesar de la visibilidad temporal de la discapacidad y la homosexualidad incluso en la administración Bush, las estrategias corporativas flexibles que actualmente sustentan la economía, la política y la cultura contemporáneas invariablemente producen un mundo en el que la discapacidad y lo queer se subordinan o eliminan por completo[25].

De hecho, la campaña presidencial de 2004 ejemplifica las formas en que ambos partidos políticos estadounidenses operan de acuerdo con la lógica flexible que he esbozado. En la década de 1990, puede que la administración Clinton incluyera numerosos nombramientos de personas abiertamente LGBT, pero eso no impidió que el ex presidente sugiriera, tras la fallida candidatura presidencial del senador John Kerry, que Kerry debería haber apoyado más las iniciativas anti-LGBT. Bush, por el contrario, puede que apelara a su base conservadora y cristiana a través del apoyo a una enmienda constitucional que definía para siempre el matrimonio en los Estados Unidos como la unión de un hombre y una mujer, pero eso no le impidió, en un llamado a los "moderados", sugerir al final de la campaña que la defensa de las uniones civiles para parejas del mismo sexo podría ser apropiado en ciertas ocasiones. El hecho de que la homofobia de una de las partes sea más virulenta, en estos ejemplos, no debe hacernos olvidar hasta qué punto ambas dependen de cuerpos flexibles. Sin duda, el neoliberalismo continuará exhibiendo o exigiendo tal dependencia, aunque es probable que haya vacilaciones entre extremos aparentemente más fóbicos y menos fóbicos.

De acuerdo con la lógica flexible del neoliberalismo, todas las variedades de lo queer —y, en realidad, todas las discapacidades— son esencialmente temporales, y aparecen solo cuando -y en la medida en que- son necesarias. Aunque las discapacidades resultantes de la agresión a Simon en As Good As It Gets parecen diferir de las discapacidades (como la de Melvin) que se pueden "transformar y mejorar" y de las discapacidades o enfermedades

(como la de Spence) que son más crónicas, en última instancia, todas sirven para la ampliación de la identidad de la capacidad corporal y, lo que es más importante, pueden desplazarse desde el centro del escenario a medida que se produce esa ampliación. De manera similar, el modelo que golpea a Simon y es inicialmente representado como un estafador callejero, y el amigo y colega gay negro de Simon, Frank Sachs (Cuba Gooding Jr.), que es retratado como un personaje mucho más extravagante que Simon, podrían tener vidas muy diferentes a las del propio Simon; todos tienen sexualidades, a su vez, que son diferentes de las "sexualidades" de la madre de Spence y Carol, Beverly (Shirley Knight) (de hecho, se representa a Spence y Beverly como si no tuvieran sexualidad). Sin embargo, en última instancia, la gama de identidades sexuales reales o potenciales solo facilita el emparejamiento heteronormativo representado por Melvin y Carol al final de la película; ya no es necesaria una vez que el emparejamiento está asegurado.

Al final, entonces, ni el género en disputaxiini la capacidad en disputa son suficientes por sí mismos para desmontar la heterosexualidad obligatoria o la capacidad corporal obligatoria. Butler reconoce este problema: "Esta incapacidad de acercarse a la norma… no es lo mismo que la subversión de la norma. No hay ninguna promesa de que la reiteración de las normas constitutivas vaya a propiciar la subversión; no hay garantía de que la exposición del estado naturalizado de la heterosexualidad propiciará su subversión" ("Critically Queer", 22; citado en Warner, "Normal and Normaller", 168–169 n. 87). Para Warner, este reconocimiento de Butler localiza una brecha potencial en su teoría, "digamos, entre virtualmente queer y críticamente queer" ("Normal and Normaller", 168-169 n.87). En contraste con una identidad virtualmente queer, que sería experimentada por cualquiera que fuera incapaz de representar la heterosexualidad sin contradicción ni incoherencia (es decir, todas las personas), una perspectiva críticamente queer podría presumiblemente utilizar el inevitable fracaso en aproximarse a la norma para colectivamente "aprovechar la debilidad de la norma", por usar la expresión de Butler ("Critically Queer", 26).

Una brecha similar podría identificarse en relación a la discapacidad. Todas las personas tenemos virtualmente una

discapacidad, tanto en el sentido de que las normas de la capacidad corporal son "intrínsecamente imposibles de encarnar" por completo y en el sentido de que el estatus de capacidad corporal es siempre temporal, ya que la discapacidad es la única categoría de identidad que todas las personas van a encarnar si viven lo suficiente. Sin embargo, lo que podríamos llamar una posición críticamente discapacitada diferiría de esa posición virtualmente discapacitada; aquella posición llamaría la atención sobre las formas en que el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y los estudios sobre la discapacidad se han resistido a las demandas de la capacidad corporal obligatoria y han exigido el acceso a una esfera pública recientemente imaginada y configurada donde la participación plena no depende de un cuerpo capacitado.

De hecho, podríamos ampliar el concepto y ver tal perspectiva no como críticamente discapacitada, sino como severamente discapacitada, donde severo funciona de forma similar a la crítica queer que se ha hecho de fabuloso. Tony Kushner escribe lo siguiente:

Fabuloso se convirtió en una palabra popular en la comunidad queer; bueno, nunca fue impopular, pero durante un tiempo se convirtió en el grito de guerra de una nueva política queer, carnavalesca y camp, agresivamente marica, festiva y cañera como una drag queen arrabalera: "¡FAAAAABULOSO!"… Fabuloso es una de esas palabras que proporcionan una medida del grado en que una persona o un acontecimiento manifiestan las características más distintivas y enérgicas de una subcultura particular, generalmente oprimida. (vii)

Severo, aunque menos común que fabuloso, tiene una historia queer similar: una crítica severa es una crítica feroz, una crítica desafiante, que interpreta cuidadosamente y a fondo una situación, y me refiero a interpretar en el sentido de la calle, de señalar en voz alta las deficiencias de una situación, persona, texto o ideología determinados. "Severamente discapacitado/a", según una concepción queer, revertiría la visión capacitista de los cuerpos severamente discapacitados como los más marginados, los más

excluidos de una normalidad privilegiada y siempre esquiva, y, en cambio, sugeriría que son precisamente esos cuerpos los que están mejor posicionados para rechazar la "mera tolerancia" y para señalar las deficiencias de la capacidad corporal obligatoria. Ya se trate del "ejército de mujeres con un solo pecho" que Audre Lorde imagina descendiendo sobre el Congreso; los Rolling Quads, cuya resistencia provocó el movimiento de vida independiente en Berkeley, California; los/las estudiantes sordos/as cerrando la Universidad Gallaudet en la acción Deaf President Now (Un/a presidente/a sordo/a ya); o ACT UP irrumpiendo en los Institutos Nacionales de Salud o en la Administración de Alimentos y Medicamentos; en todos estos casos, los cuerpos severamente discapacitados/críticamente queer ya han generado problemas a la capacidad, rediseñando la esfera pública y repensando y remodelando las formas limitadas de corporalidad y deseo propuestas por los sistemas que intentan contenernos[26].

La heterosexualidad obligatoria está articulada con la capacidad corporal obligatoria; ambos sistemas trabajan para (re)producir el cuerpo capacitado y la heterosexualidad. Pero precisamente porque estos sistemas dependen de una existencia queer/discapacitada que nunca puede ser contenida del todo, la hegemonía de la heterosexualidad capacitista siempre está en un riesgo de colapso. Llamo la atención sobre las posibilidades críticamente queer y severamente discapacitadas para traer al debate a los actores crip que, en el capítulo 1 y en el resto de este libro, impulsarán, de manera más productiva, la crisis de autoridad que actualmente cuestiona las normas heterosexuales/capacitistas. En lugar de invocar la crisis para resolverla (como sucede en la película As Good As It Gets), yo diría que la teoría crip (en conversaciones productivas con una variedad de movimientos queer/de discapacidad) puede invocar continuamente, para promover esa crisis, las soluciones inadecuadas que nos ofrecen la heterosexualidad obligatoria y la capacidad corporal obligatoria. Y en contraste con una cultura capacitista que ofrece la promesa de un ideal sustantivo (pero paradójicamente siempre elusivo), la teoría crip se resistiría a delimitar los tipos de cuerpos y habilidades que son aceptables o que producirán cambios. Idealmente, la teoría crip podría funcionar, como el propio término "queer", "de manera oposicional y relacional, pero no necesariamente de manera

sustantiva, no como una certeza sino como un posicionamiento, no como una cosa, sino como una resistencia a la norma". (Halperin, 66). Por supuesto, al defender una teoría crip sin una sustancia necesaria, espero que el resto de Teoría crip deje claro que no me refiero a negar la materialidad de los cuerpos queer/con discapacidad, ya que son precisamente esos cuerpos materiales los que han impulsado los movimientos y han provocado los cambios que comento aquí. Más bien, sostengo que la crítica queer y la discapacidad severa tienen que ver con la transformación colectiva (de formas que no necesariamente pueden predecirse de antemano) —con volver crip— los usos materiales y sustantivos a los que la existencia queer/con discapacidad ha sido expuesta por un sistema de capacidad corporal obligatoria, con insistir en que ese sistema nunca es tan bueno como parece, y con imaginar los cuerpos y los deseos de otra manera.

vi En la traducción de Amorrortu hay un grave error en la traducción de esta frase, se omite la negación del original alemán (keine Selbstverständlichkeit), dando así a entender que la heterosexualidad sí es algo químico y natural: "es un problema, respecto del cual cabe suponer una atracción en el fondo de carácter químico", p 132. En la versión de Biblioteca Nueva (Obras completas, vol. II, p. 1178) se traduce correctamente. Hemos optado por tanto por esta última versión, que es fiel al original de Freud. La cita en inglés de McRuer es correcta, incluye la negación de lo natural y lo químico del original en alemán. (N. del T.)

vii Traducimos able-bodiedness como "capacidad corporal". Es un término que indica que no se tiene ninguna discapacidad corporal, que se tiene salud o ausencia de enfermedad. También se puede traducir como 'salud', o 'estar sano', pero hemos elegido capacidad corporal para marcar la relación respecto a la discapacidad, que es el objeto de este libro. Esta traducción también nos permitirá identificar la relación con otro término, ableism, que se traduce por "capacitismo" (discriminación hacia las personas con discapacidad, o una visión del mundo que no tiene en cuenta la discapacidad) (N. del T.).

viii Traducimos "to crip" por 'volver crip'; se refiere a aplicar una

mirada “crip”, aplicar el enfoque crítico y subversivo de la discapacidad que plantea este libro (N. del T.)

ix Son dos referencias alteradas de dos expresiones derridianas, “espectros de Marx” y “la democracia por venir” (N. de T.).

x Es el título de la película, As Good As It Gets, que en español se tradujo como Mejor… imposible (N. del T.).

xi Esta frase (Críticamente queer) es el título de un famoso artículo de Judith Butler de 1993, considerado uno de los textos fundacionales de la teoría queer. Fue publicado originalmente en GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, vol. 1, n° 1, y después, ligeramente modificado, en su libro Cuerpos que importan, con el título ‘Acerca del término ” queer”’ (N. del T.).

xii De nuevo una referencia directa la obra clásica de Judith Butler, El género en disputa (N. del T.)

1

La salida del armario crip

Malibú en llamas

Un número de 1991 de differences: A Journal of Feminist Cultural Studies fue uno de los primeros números especiales importantes de una revista académica sobre lo que la editora invitada Teresa de Lauretis llamó "teoría queer". Para de Lauretis, la teoría queer, en su mayor parte, surgió de estudios académicos sobre la construcción de la sexualidad y la marginación sexual: ¿Cómo se han concebido y materializado las sexualidades de diversas maneras en múltiples espacios culturales? De Lauretis explica en su introducción a la revista que la conferencia que inspiró el número especial de differences (que se celebró en la Universidad de California, Santa Cruz en febrero de 1990) también tenía la intención de "expresar los términos en los que las sexualidades lesbianas y gais pueden ser entendidas e imaginadas como formas de resistencia a la homogeneización cultural, contrarrestando los discursos dominantes con otras construcciones del sujeto en la cultura" (iii). De Lauretis cita otras conferencias que se habían convocado en torno al tema, pero insinúa en una nota final que la teoría queer no está muy relacionada con el activismo queer: las personas queer de la sala de conferencias, al menos para de Lauretis en 1991, no tenían un mucho que ver con las personas queer de la calle[1].

Obviamente, aunque la propia etiqueta de "teoría queer" surgiera en una conferencia de California a principios de la década de 1990, esta es solo una de las muchas historias sobre el origen, que los/las teóricos/ as queer contemporáneos/as podrían cuestionar de

muchas maneras[2]. Para mis objetivos en este capítulo, cito el ejemplo simplemente para proporcionar un mito alternativo sobre el nacimiento de la teoría crip. Si hay, o podría haber pronto, algo que pudiera recibir el nombre de teoría crip, y aunque de manera similar tiene algo que ver con estudiar (en este caso) cómo los cuerpos y las discapacidades se han concebido y materializado en múltiples espacios culturales, y cómo podrían entenderse e imaginarse como formas de resistencia a la homogeneización cultural, también tiene mucho que ver con las personas que se autoidentifican como crip y que actúan en la calle: dando mazazos en bordillos no accesibles, encadenando sillas de ruedas en círculos alrededor de autobuses o estaciones de metro, exigiendo servicios e instalaciones comunitarios para una vida independiente o interdependiente. Aunque no tengo ningún problema con la idea de que un camino para una salida del armario crip podría ser ir a una conferencia o leer sobre ello en un libro (esos son, después de todo, caminos para la identificación o desidentificación), en general el término "crip", y la teorización sobre cómo ese término podría funcionar, hasta ahora ha sido propuesto sobre todo por artistas y activistas crip, en múltiples lugares fuera de la academia[3].

Carrie Sandahl explica que cripxiii(que, como queer, sin lugar a dudas tiene una larga historia de uso peyorativo) "es fluido y cambiante, es reivindicado por aquellas personas a quienes no definía originalmente". "El término crip", escribe Sandahl, "se ha ampliado para incluir no solo a aquellas personas con daños corporales físicos sino también a aquellas con daños sensoriales o mentales. Aunque nunca he escuchado a una persona no discapacitada afirmar seriamente que es crip (como sí hay heterosexuales que han afirmado que son queer), esta práctica no me sorprendería. La fluidez de ambos términos hace probable que sus fronteras se disuelvan" ("Queering the Crip", 27). En lo que sigue a continuación, me baso en el trabajo de Sandahl en un intento de imaginar cómo podría funcionar la teoría crip, o qué podría significar salir del armario crip[4].

Después de un breve análisis del término "crip" en el siguiente apartado, planteo —en los apartados restantes del capítulo— cuatro reflexiones sobre cómo salir del armario crip en varios lugares, incluidos India, Estados Unidos y Sudáfrica. Sin embargo, cuando

sitúo la reflexión final en el sur de California, la presento en dos partes: la primera (ubicada en Malibú) es cuidadosamente crítica con la tendencia de los estudios sobre la discapacidad a centrarse en la imagen, independientemente del espacio donde se producen la imagen y las identidades (de discapacidad) asociadas a ella; la segunda (ubicada en South Central Los Ángeles) presta atención a identidades (crip) diversas y locales y a prácticas que entran en juego cuando la construcción de la identidad se entiende como un proceso complejo y contradictorio que siempre tiene lugar en lugares específicos.

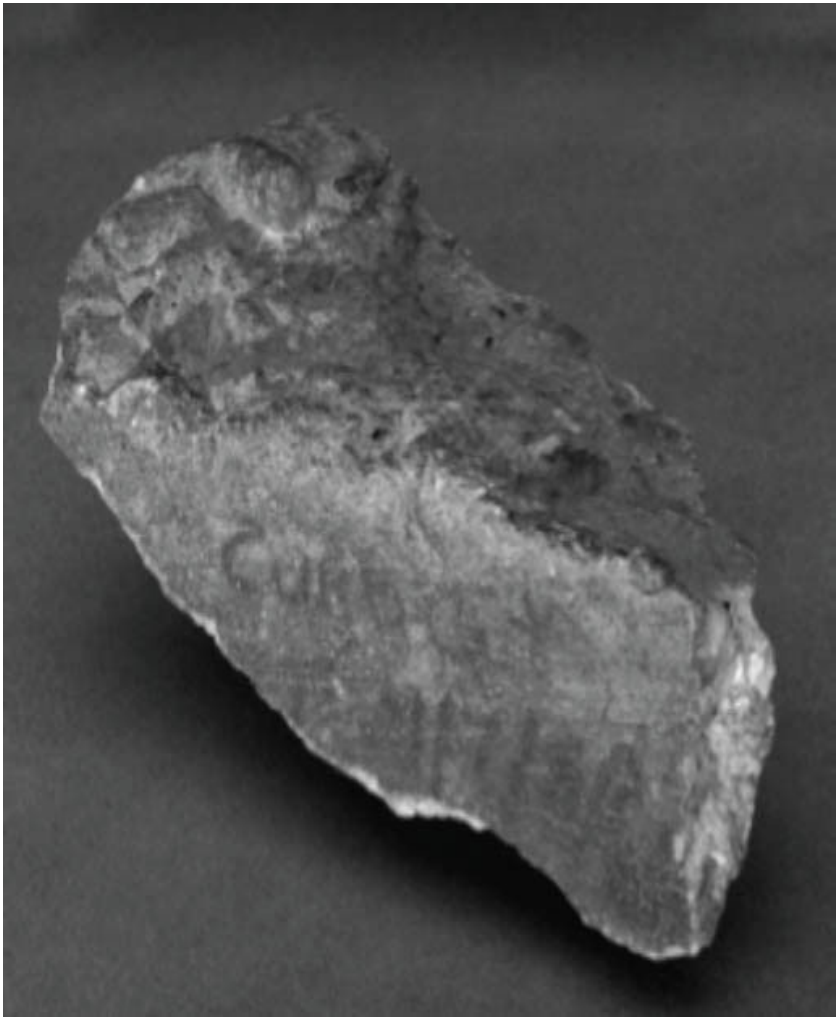
Malibú, en este capítulo, es a la vez un lugar literal y, como diría la sociedad del espectáculo, un lugar mítico de llegada; las personas que se encuentran en Malibú aparentemente lo han decidido y saben quiénes son. South Central Los Ángeles, en cambio, es un lugar donde los sueños se deshacen y se aplazan. Mi análisis de South Central Los Ángeles, quizás inesperadamente, se centra en los Crips, muy conocidos por su asociación con ese lugar: hombres jóvenes afroamericanos que son miembros de diversas pandillas callejeras Crip; me preocupan principalmente las formas en que funciona la discapacidad en relación con su realidad e historia materiales. Ambas imágenes, aparentemente opuestas, de salidas del armario crip en Malibú y Los Ángeles, así como las tres imágenes anteriores, identifican a seres humanos que responden de diversas maneras al neoliberalismo y a la condición de la posmodernidad. En mi conclusión de este capítulo, articulo estas respuestas críticas y esbozo lo que podría entenderse como cinco principios de la teoría crip, antes de analizar brevemente una historia queercrip que, en varios sentidos, nos devuelve a la urgencia de la teoría crip. Esa historia queercrip es, al menos en parte, la mía. Reivindicar la discapacidad es absolutamente necesario para esa historia, pero no es ni puede ser suficiente.

Aunque la teoría crip, como la esbozo aquí y a lo largo de este libro, debe entenderse como algo que tiene una relación contestataria similar a la de los estudios y la identidad de la discapacidad, como la que tiene la teoría queer con los estudios y la identidad LGBT, la teoría crip no busca, tal vez paradójicamente, desmaterializar la identidad de la discapacidad. Esta afirmación también se puede invertir: sin despreciar el papel productivo que ha jugado la

identidad en el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, este capítulo y este libro intentan, en efecto, 'volver crip' los estudios sobre la discapacidad, lo que implica tomar en serio la crítica de la identidad que ha iniciado otros proyectos teóricos, sobre todo la teoría queer. El trozo de hormigón desprendido por los/las teóricos/as crip en la calle —sólido y desintegrado al mismo tiempo, fijo y desplazado— podría poner de relieve estas paradojas. Si desde una perspectiva ese trozo de hormigón marca una barrera material y aparentemente insuperable, desde otra marca la voluntad de rehacer el mundo material. La rampa de la acera, a su vez, marca una apertura necesaria a culturas públicas accesibles que aún podríamos habitar[5]. La teoría crip cuestiona —o da un martillazo a— lo que se ha hecho concretoxiv; en consecuencia, podría entenderse como una rampa en los estudios sobre la discapacidad y, en general, en la teoría crítica.

Volver crip

De muchas maneras, el sistema de capacidad corporal obligatoria que analicé en la introducción va en contra de las identificaciones y prácticas crip, aunque inevitablemente las genere. Ciertamente, los/las activistas con discapacitad, los/las artistas y otras personas que han salido del armario crip lo han hecho en respuesta a la opresión y a la subordinación sistémica y capacitista. Estigmatizados en y por una cultura que no puede o no va a asumir su presencia, los/las artistas con discapacidad (en varios sentidos de la palabra y en muchos lugares de actuación diferentes, desde el escenario hasta la calle y las salas de conferencias), de forma orgullosa y colectiva, han abordado las alternativas estigmafílicas en, a través y alrededor de esa abyección. Al mismo tiempo, aunque las restricciones de la capacidad corporal obligatoria empujan a algunos/as activistas politizados y artistas a salir del armario crip, esas restricciones impiden simultáneamente que muchas otras personas con discapacidad y sin discapacidad lo hagan.



Hacia culturas públicas accesibles: rampa retirada por activistas de la discapacidad. Cortesía de la División de Ciencia y Medicina, Museo Nacional de Historia Estadounidense, Institución Smithsonian.

La capacidad corporal obligatoria hace que sea poco probable que las personas sin discapacidad afirmen ser crip —algo que Sandahl

imagina como una posibilidad— por varias razones. Primero, una persona sin discapacidad que haga en serio esa afirmación, en esencia renuncia a (o rechaza) los privilegios que la capacidad corporal obligatoria otorga a quienes están más cerca de lo que Audre Lorde llama la "norma mítica" (Sister Outsider, 116). Este rechazo tiene que ser activo y continuo, funcionando como algo más que un rechazo. En otras palabras, las personas sin discapacidad crip deben reconocer que los privilegios de la capacidad corporal no desaparecen mágicamente simplemente porque se les niegue individualmente; las obligaciones de la capacidad corporal obligatoria y los beneficios que obtienen las personas sin discapacidad dentro de ese sistema son mayores que el rechazo aparentemente voluntario de cualquier individuo hacia ellos. En segundo lugar, y relacionado con esto, una persona sin discapacidad que afirma ser crip cuestiona la división binaria del mundo entre personas con capacidad corporal y personas con discapacitad, o, más bien, apoya la crítica colectiva crip de esa división. Dado que esa crítica requiere entender el binarismo capacidad corporal/discapacidad como algo no natural y jerárquico (o cultural y político) en lugar de como algo evidente y universal, y dado que la gran mayoría de personas tanto con discapacidad como sin discapacidad han aceptado asumir ese binarismo como natural, de alguna manera es poco probable que alguien afirme ser crip, pero menos aún aquellas personas sin discapacidad[6]. En tercer lugar, incluso si personas sin discapacidad manifiestan ese rechazo y esa crítica, corren el riesgo de apropiación, ya que el espacio para "la tolerancia" hacia las personas con discapacidad que han generado la capacidad corporal obligatoria y el neoliberalismo puede hacer que la afirmación de alguien sin discapacidad de que es crip parezca una apropiación (y, de hecho, las afirmaciones de personas sin discapacidad de que son crip podrían funcionar fácilmente como una apropiación). En relación con algunos de los peligros de la apropiación, las personas aliadas progresistas sin discapacidad harían bien en desconfiar de esa identificación como crip, aunque esa cautela refuerce sin querer una tolerancia condescendiente.

Sin embargo, en este capítulo quedará claro que estoy a favor de identificaciones improbables, aunque intento evitar comparaciones fáciles o apropiaciones demasiado simples. No estoy solo generando

un espacio crítico donde ciertas afirmaciones de personas sin discapacitad de ser crip sean más imaginables, también interpreto como crip algunas acciones y actuaciones de personas con discapacidad que no siempre —o no explícitamente— utilizan el término. Mis razones para asumir estos riesgos se pueden comparar, al menos en parte, con riesgos parecidos asumidos en innumerables espacios queer durante las últimas décadas. En muchos sentidos, la desaparecidaxv teórica queer Gloria Anzaldúa me sirve de modelo en este arriesgado proyecto; en el contexto de este capítulo, podría ser identificada como la desaparecida teórica crip que siempre fue experta en señalar la relación que había entre varios movimientos progresistas, y, a la vez, lo difícil que podría ser cerrar las brechas entre ellos. Desde una perspectiva histórica queer, es una suerte que Anzaldúa escribiera, en This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color, que "somos los grupos queer, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestras propias culturas. Todos/as juntos/as abarcamos muchas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo de que no encajamos, y porque no encajamos somos una amenaza" ("La Prieta", 209). La afirmación de Anzaldúa, publicada inicialmente en 1981, es afortunada porque se podría decir que su identificación con y como "queer"xvi autoriza la lectura de This Bridge Called My Back como un texto originario de lo que luego se llamaría teoría queer (aunque muchas de las otras colaboradoras de la antología expresan sentimientos similares a los de Anzaldúa, la mayoría lo hace sin llamar a esos sentimientos queer). Debido a que las contribuciones de las feministas de color a menudo están lejos de ser centrales en las historias del origen que construimos sobre la teoría queer, la afirmación de 1981 de Anzaldúa es un desafío importante y permanente para este ámbito o este movimiento[7].

Desde otra perspectiva, sin embargo, para muchos/as lectores/as, aunque esos pasajes no hubieran estado en la antología, This Bridge Called My Back seguiría siendo una producción queer, dada su oportuna intervención en medio de un feminismo blanco monolítico y su compromiso con la fluidez y con la resistencia, con hacer coaliciones y criticar el poder institucionalizado, y (lo más importante), con la generación de nuevas subjetividades. Después de todo, estas intervenciones y compromisos fundaron gran parte de

la teoría y el activismo queer de finales de los años ochenta y noventa. Como señala José Esteban Muñoz:

La antología de 1981 de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color se ignora con demasiada frecuencia o se minimiza en las genealogías de la teoría queer. Bridge representó una ruptura crucial en el discurso de los estudios de género, en el que cualquier posicionamiento ingenuo del género como el núcleo principal y singular de la diferencia dentro de la teoría y la política feministas fue irrevocablemente cuestionado. Hoy en día, las feministas que insisten en un sujeto feminista unificado no organizado en torno a la raza, la clase social y la sexualidad lo hacen bajo su propia responsabilidad o, dicho más brevemente, lo hacen en oposición a obras como Bridge. (21-22)

Muñoz pasa a situar su propio proyecto abiertamente queer, Disidentification: Queers of Color and the Performance of Politics, en una línea directa heredera de Moraga y Anzaldúa, como parte del "legado crítico, cultural y político de This Bridge Called My Back"(22)[8]. Para Muñoz, sin embargo, es la gama de identificaciones y desidentificaciones que hace posible This Bridge Called My Back, y no simplemente el uso ocasional del término "queer" en el libro, lo que hace que sea un texto fundamental para la teoría queer. En otras palabras, Muñoz se arriesga a leer el libro como queer por cómo funciona el texto, aunque queer se nombra poco como tal y aunque algunas de las autoras pueden haber cuestionado, en varios contextos, el término (como hizo Anzaldúa más tarde, incluso mientras lo estaba [re]utilizando)[9].

Por lo que sé, la propia Anzaldúa nunca usó el término "crip", aunque después de su muerte por complicaciones debidas a la diabetes, ha habido ciertos intentos de vincular su legado con el movimiento crip[10]. En última instancia, para mí, no es tanto el uso o no de crip por parte de Anzaldúa lo que me lleva a posicionarla póstumamente como una teórica crip, sino más bien el análisis que hace a lo largo de su carrera de términos y conceptos que podrían,

sin embargo, funcionar para unir (aunque amenacen con destruirlos) a los atravesadosxvii: “los bizcos, los perversos, los queer, los problemáticos, los criollos, los mulatos, los mestizos, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo ‘normal’” (Borderlands/La Frontera 3xviii). La famosa teoría de Anzaldúa sobre las zonas fronterizas, aunque se centra en el sur de Texas y se preocupa principalmente por lo que ella llama la conciencia mestiza, ha demostrado ser muy productiva para el trabajo feminista, queer y antirracista porque simultáneamente invita a grupos dispares a imaginarse a sí mismos de otra manera y a participar de forma decidida en el difícil trabajo de construcción de puentes.

Puede que ahora Anzaldúa esté al otro lado de la frontera más inexorable, inevitable o naturalizada —la frontera entre los vivos y los muertos—, pero ese lugar no debe excluir el análisis de cómo podría continuar dialogando con la teoría crip, o incluso como una teórica crip[11]. Situar la afirmación de Anzaldúa de que “somos los grupos queer (…) y porque no encajamos somos una amenaza” junto a la obra de otra poeta, Cheryl Marie Wade, ayuda a ilustrar mi propuesta. Wade es una poeta, artista de performance y creadora de videos muy premiada; también es la ex directora del Proyecto de Teatro de Mujeres con Discapacidad Crips e Irónicas. Aunque parte de la poesía de Wade está disponible en forma impresa, también está disponible en formas que la relacionan con su interpretación corporal, de modo que su silla de ruedas, los gestos con sus manos, sus expresiones faciales y su tono de voz complementan su texto escrito. En una actuación incluida en Disability Culture Rap, un video experimental que Wade codirigió con Jerry Smith en 2000, Wade afirma lo siguiente:

No soy una de esas personas con una discapacidad física-

Soy un calcetín en el ojo con un puño deforme

Soy un beso francés con lengua hendida

Soy zapatos ortopédicos cosidos en el último de tus miedos

No soy una persona con esas personas con una capacidad diferente-

. . . . . .

Soy Eva, soy Kali

Soy La Montaña Que Nunca se Mueve

Siempre he existido. Siempre existiré. Soy la Coja

Soy la Tullida

Soy la Mujer Loca

Soy la Mujer Con Flujo[12].

Aunque Wade claramente rechaza ciertas identificaciones (lo que Simi Linton y otras personas han llamado “palabras bonitas” [14]), el impacto de su performance depende de multiplicar otras: coja, tullida, loca, mujer con flujo. Hablando de términos de capacidad corporal y contenciones, o de términos de contención, Wade habla de “el último de tus miedos” implicando por el contrario que las personas crip no pueden ser contenidas; incluso las palabras que más intentan mantener a la discapacidad en su lugar, como, por supuesto, el propio término despectivo tullida, pueden volver, y volverán, como “un calcetín en el ojo con un puño deforme”. Y siguen llegando los golpes: no solo la propia performance de Wade, sino también la ubicación de esa performance junto con muchas otras representadas en Disability Culture Rap de Wade y Jerry Smith sugieren que tanto la cantidad de formas descaradas con que las que las mujeres (y los hombres) con flujo se identificarán como el número de alianzas improbables que formarán es, en última instancia, indeterminable.

Este libro se llama Teoría crip, pero imaginar o escenificar un encuentro entre Anzaldúa y Wade me permite localizar esa nomenclatura como permanente y deseablemente contingente: en otros contextos queer, crip, y queer-crip, bizco, medio muerto, no muerto todavía, cojo, monstruo, loco, pirado o paria enfermo han cumplido, o podrían cumplir, funciones productivas similares[13]. Judith Butler, tal vez, plantea una idea similar al llamar a uno de sus artículos "Críticamente queer". Situando su propio proyecto queer, a través de este título, en un espacio permanentemente indescifrable (¿Ella es crítica con lo queer, nos advierte contra su uso? ¿Insiste en que lo queer es críticamente necesario, incluso indispensable?), Butler escribe lo siguiente:

A pesar de ser un término amplio, "queer" se utiliza de tal forma que fortalece una serie de divisiones que se solapan: en algunos contextos, se refiere a una generación más joven que quiere oponerse a las políticas más institucionalizadas y reformistas que designan los términos "lesbiana" y "gay"; en otros contextos, a veces en el mismo, ha designado un movimiento predominantemente blanco que no ha abordado del todo la manera en que "queer" entra —o no entra— en juego dentro de las comunidades no blancas. Mientras que en algunas ocasiones ha movilizado al activismo lesbiano, en otras representa una falsa unidad entre hombres y mujeres. De hecho, podría ocurrir que la crítica del término hiciera resurgir movilizaciones tanto feministas como antirracistas en el seno de las políticas gais y lesbianas, o que abriera nuevas posibilidades de coaliciones que no dan por sentado que estos grupos sean radicalmente diferentes unos de otros (20).

Butler, que es cuidadosa en este pasaje sobre cómo queer "entra —o no entra— en juego", todavía deja abierta la posibilidad de que se pueda utilizar de nuevas maneras. No es el término en sí lo que es crucial, sino si podría afectar o producir (o no, y cómo) ciertos futuros deseables: la movilización feminista y antirracista, las coaliciones[14]. Estos futuros deseables marcan queer como un término crítico, del mismo modo que crip es un término crítico, que en diversas épocas y lugares debe ser desplazado por otros

términos.

Quizás, sin embargo, para desplazar ligeramente a la propia Butler, podríamos decir, siguiendo a Wade, que esta articulación y desarticulación simultánea de las identidades e identificaciones crip ha sido parte de la teoría crip desde el principio: “Siempre he existido. Siempre existiré / Soy la Coja / Soy la Tullida / Soy la Mujer Loca”. El lenguaje de Wade en estas líneas, independientemente de si se enuncia la interpretación o se escribe, afirma y difiere su propia presencia. Al conjurar una variedad de otros no a pesar de, sino a través de su uso del “soy”, Wade tal vez imita las palabras de cualquier “mujer loca” despreciada que vive en la calle, tal vez los sentimientos de “fuera del armario y con orgullo” del orgullo por la discapacidad, tal vez ninguna de esas cosas, quizás ambas. En cualquier caso, desde el principio, y al principio, “tullida” o “crip” no es la última palabra para Wade, incluso cuando, paradójicamente, la coloca —y coja, y mujer loca, y a sí misma— como el alfa y el omega.

Finalmente, sin embargo, con su claro rechazo a las palabras bonitas, la performance de Wade también se sitúa, como la de Butler y la de Anzaldúa, en conversación o respuesta a cierto tipo de progresismo, para Wade, un progresismo no discapacitado que solo puede imaginar, tolerar y de hecho, materializar a las personas con discapacidad como personas muy especiales, con una discapacidad física, con capacidades diferentes o discapacitables (o, cada vez más incapaz de efectuar una materialización tan condescendiente, solo puede expresar frustración, no ante el sistema de capacidad corporal obligatoria que el liberalismo no discapacitado ayudó a construir y sostener, sino ante las propias personas con discapacidad, como podría sugerir la supuestamente bien intencionada queja “Simplemente no sé cuál es el término correcto actualmente”). La teoría crip amplía esa conversación/respuesta, refiriéndose tanto al liberalismo con discapacidad y sin discapacidad y, aún más importante, al neoliberalismo con discapacitad y sin discapacidad. Este libro, de hecho, se basa en la creencia de que las experiencias y epistemologías crip deben estar en el centro de nuestros esfuerzos para contrarrestar el neoliberalismo y acceder a formas alternativas de ser.

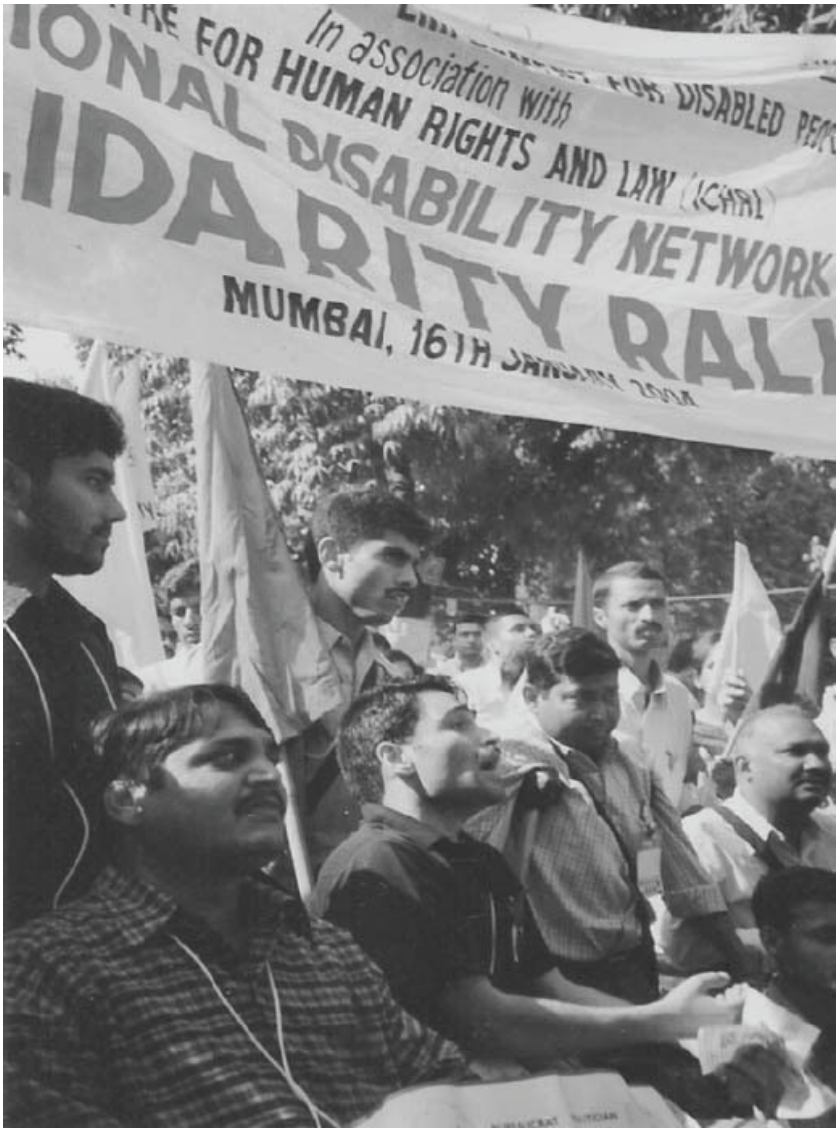
Acceder a un movimiento de movimientos

El 19 de enero de 2004, en el Cuarto Foro Social Mundial (FSM) de Bombay, India, un pequeño grupo de personas con discapacidad celebró una conferencia de prensa. Aunque la mayoría de quienes participan en este foro consideran el FSM como una celebración de la resistencia al alcance mundial del capitalismo corporativo, el ambiente en la conferencia de prensa no tuvo nada de celebración. En el pasado, algunos críticos habían acusado al FSM de ser casi demasiado armonioso, pero esta acusación no pudo hacerse sobre el evento del 19 de enero[15]. Por el contrario, la discordia —que era evidente en la palpable ira, tensión y decepción de los/las activistas — dominó la conferencia de prensa, mientras los/las oradores/as con discapacitad explicaban cómo habían sido marginados por el comité organizador del FSM. Los/las activistas denunciaron que el comité no había hecho accesible el foro para las personas con discapacidad y se había negado a incluir a una persona con discapacidad para intervenir en el panel plenario de apertura del FSM. La protesta obtuvo una disculpa del FSM, que de hecho se leyó al final de la sesión de apertura, pero los/las activistas no quedaron satisfechos/ as con lo que percibieron como un gesto meramente simbólico o como una pose. Por ello, volvieron a salir por la noche para realizar una vigilia a la luz de las velas, reiterando su crítica.

Las protestas de Bombay demostraron que las personas con discapacidad no se iban a contentar con desempeñar un papel meramente de apoyo en lo que muchos han llamado el "Movimiento de Movimientos", es decir, las diversas redes globales que se oponen al neoliberalismo y al imperialismo y que componen colectivamente las formas de activismo progresista más vivas y de mayor crecimiento en el cambio de milenio. De hecho, en esta sección explico que las protestas —y este primer ejemplo de salida del armario crip— plantean preguntas prácticas (y locales) sobre el espacio físico y preguntas teóricas sobre cómo la globalización se conceptualiza actualmente en la izquierda. En el Cuarto FSM, estas cuestiones no se abordaron suficientemente. Los/las activistas con

discapacidad dejaron en claro, sin embargo, que las disculpas posteriores no serían suficientes para corregir las formas en que el Movimiento de Movimientos era inaccesible; en las conversaciones sobre alternativas al capitalismo global, las personas crip deberían tener un asiento en la mesa plenaria.

Otro mundo es posible: activistas por los derechos de las personas con en Bombay, India. Fotografías cortesía de Jean Stewart.



Entre 2001 y 2003 se había llevado a cabo el Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil; la conferencia de Bombay fue la primera que se celebró en otro lugar. Inicialmente concebido a raíz de una serie de importantes acontecimientos anticapitalistas y anticorporativos de la década de 1990 (incluido, por ejemplo, el levantamiento zapatista contra el Tratado de Libre Comercio de

América del Norte [TLCAN] en 1994 y las protestas en Seattle que llevaron al colapso de las conversaciones de la Organización Mundial del Comercio [OMC] en 1999), el FSM estaba destinado en un principio a responder al Foro Económico Mundial (FEM), que se celebra anualmente en Davos, Suiza. En el FEM de Davos, las élites corporativas, los ministros de economía de los países más poderosos del mundo y los representantes de las instituciones financieras internacionales (IFI) como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) se concentran, en reuniones privadas protegidas por un amplio grupo de guardias armados, para discutir el futuro del capitalismo global. En contraste, en el primer anti-FEM, o FSM, en 2001, más de quince mil participantes se reunieron —en reuniones abiertas libres de guardias armados y al margen de las IFI o de la regulación corporativa— para generar alternativas al capitalismo global y desarrollar argumentarios y prácticas de resistencia al neoliberalismo.

El FSM no se formó para dar forma a la política mundial sino, más bien, para garantizar espacios democráticos donde pudieran tener lugar discusiones abiertas y directas sobre futuros viables y humanos. El comité organizador del FSM, tras el éxito de la reunión de 2001, consideró "necesario y legítimo" elaborar una Carta de Principios para seguir persiguiendo ese objetivo. El primer principio del FSM subraya la importancia de la accesibilidad, entendida en sentido amplio:

El Foro Social Mundial es un lugar de encuentro abierto para el pensamiento reflexivo, el debate democrático de ideas, la formulación de propuestas, el libre intercambio de experiencias y la articulación para una acción efectiva, de grupos y movimientos de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y a la dominación del mundo por el capital y cualquier forma de imperialismo, y estamos comprometidos/as con la construcción de una sociedad mundial de relaciones fructíferas entre los seres humanos, y entre los seres humanos y la Tierra. (Fisher y Ponniah, 354)

Sin embargo, para alimentar el tipo de apertura imaginado por

estos principios, eran necesarias ciertas exclusiones. En contraste con las exclusiones del FEM, que fueron diseñadas para proteger los intereses del capital y, por lo tanto, fueron simbolizadas de manera bastante efectiva por guardias armados pagados por el Estado, las exclusiones del FSM fueron diseñadas para proteger los intereses de las voces y las comunidades cuyos derechos habían sido minados por el WEF y por el neoliberalismo en general. Walden Bello explica así que "algunos funcionarios del Banco Mundial se acercaron y exigieron una plataforma y se les dijo: 'No. Puedes hablar en cualquier parte del mundo, pero este no es tu espacio'"(66). Las organizaciones armadas y los representantes de los partidos políticos también fueron excluidos, aunque los tres primeros FSM, no obstante, tenían vínculos significativos, aunque no oficiales, con el Partido de los Trabajadores Brasileños (Partido dos Trabalhadores, o PT), que ostentaba el poder en ese momento en Porto Alegre y en el Estado de Rio Grande do Sul, y que había instituido una serie de políticas económicas y sociales redistributivas en la región. Algunos han criticado el papel central del PT entre 2001 y 2003, sugiriendo que los organizadores brasileños, excluyendo a los representantes de los partidos políticos de otros lugares, habían implementado una especie de doble rasero, dada su relación con el PT. Directa o indirectamente, el traslado a Bombay abordó estas preocupaciones y consolidó el FSM como un evento autónomo de los partidos políticos, ya que Bombay no estaba (ni está) gobernado por un partido político progresista interesado en forjar vínculos con el FSM. Desplazarse a Bombay sugiere que, a pesar de los discursos hegemónicos de flexibilidad, el FSM ha mostrado de muchas formas, a lo largo de su historia, una flexibilidad más democrática, ya que se ha desplazado para responder a diversas críticas desde el interior del Movimiento de Movimientos.

La exclusión de representantes de las IFI, en particular, demuestra el papel inicial del FSM como anti-Davos, ya se celebre en Porto Alegre o en Bombay. Sin embargo, el foro se alejó de esta función a lo largo de los años. Si inicialmente se opuso en gran medida y directamente al FEM, adquirió cada vez más una identidad por derecho propio, preocupado no solo por representar la oposición, sino por generar alternativas económicas y sociales genuinas a las políticas concebidas por las élites corporativas en Davos y en otros

lugares. Por eso, a partir de 2002, el FSM difundió el lema “Otro mundo es posible”.

La idea visionaria y unificadora de que otro mundo es posible se desarrolló paradójicamente al mismo tiempo que se impulsaba al foro para que fuera más allá de la armonía y la celebración. Surgido de una necesidad percibida de incrementar la representación e influencia de participantes de Asia y África, Bombay 2004 reflejó este impulso más allá de la celebración y abordó una crítica importante de los eventos de 2001, 2002 y 2003. Aunque se podía justificar la exclusión de organizaciones armadas, partidos políticos y las IFI, la exclusión de grupos (de África, Asia y otros lugares) marginados por esas fuerzas, obviamente, no era justificable. Por lo tanto, se puede decir que la protesta crip surge directamente del espíritu crítico que fundó Bombay 2004. En relación con esto, y quizá es aún más importante, la protesta crip puede entenderse como algo coherente con el primer principio del FSM (un principio de acceso), incluso cuando profundiza ese compromiso con el acceso, basándolo en un compromiso con el acceso literal, local y físico.

Una división más teórica también se había debatido antes de Bombay y, aunque los/las manifestantes no se dirigieron directamente a ella, su participación más integral en Bombay podría haber contribuido mucho a ampliar la conversación a partir de esa división. Como argumenta Michael Hardt, el Movimiento de Movimientos se puede interpretar cada vez más como una respuesta a las divisiones entre quienes

trabajan para reforzar la soberanía de los Estados-nación como una barrera defensiva contra el control del capital extranjero y mundial; o [quienes] luchan por una alternativa no nacional a la forma actual de mundialización, que es igualmente mundial. El primer [grupo] plantea el neoliberalismo como la categoría analítica principal, viendo al enemigo como una actividad capitalista global libre con controles estatales débiles; el segundo se plantea más claramente contra el propio capital, ya sea regulado por el Estado o no. La primera podría calificarse con razón de posición antiglobalización, en la medida en que las soberanías nacionales,

aunque estén unidas por la solidaridad internacional, sirven para limitar y regular las fuerzas de la globalización capitalista. La liberación nacional sigue siendo, para esta posición, el objetivo último, como lo fue para las viejas luchas anticoloniales y antiimperialistas. La segunda posición, en cambio, se opone a cualquier solución nacional, y busca una globalización democrática. (232–233)

Hardt propone que la mayoría de las personas que participan en el FSM bien podrían suscribir de alguna manera la segunda posición, aunque, posiblemente, quienes tienen más responsabilidad cada año de la organización del evento suscriban la primera (233).

La idea de Hardt de que las fuerzas de la globalización democrática son la mayoría, o están en ascenso, es prometedora, pero al igual que con otros análisis teóricos de la globalización, sin excluir las extensas obras Empire y Multitude de Hardt y Antonio Negri, no siempre está claro cómo encaja la discapacidad en esta promesa. Hardt y Negri colocan repetidamente los poderes inmanentes y creativos de lo que ellos llaman la "multitud" en oposición a la voluntad de trascendencia, homogeneizadora y disciplinante, representada por el "Imperio". Sin embargo, las protestas de Bombay podrían hacer más compleja esta ecuación. ¿De qué manera, si es que hay alguna, se puede comprender a la multitud como discapacitada? ¿Cómo encaja la discapacidad dentro o en el entorno de la radical pero seductora oposición que establecieron Hardt y Negri, o en las oposiciones radicales presentadas por otras personas que teorizan alternativas al Imperio y a la globalización corporativa? ¿Cómo ha influido la discapacidad, en particular, en el Estado-nación moderno o contemporáneo? Hasta qué punto, según los términos del argumento de Hardt y Negri, la multitud está siempre a punto de ser (necesariamente) capacitada corporalmente ("lo que necesitamos es crear un nuevo cuerpo social", escriben [Empire, 204]; "Compartimos cuerpos con dos ojos, diez dedos en las manos, diez dedos en los pies (…) compartimos sueños de un futuro común" [Multitude, 128])? ¿Debe siempre, de alguna manera (necesaria y negativamente), haber una prevención contra la asociación con la discapacidad ("el cadáver deformado de [la

antigua] sociedad" [Empire, 204])? En otras palabras, a medida que se conceptualizan formas alternativas de globalización, ¿cuándo y dónde la capacidad corporal y la discapacidad son solo figuras y cómo podría una salir del armario crip, en eventos como las protestas de Bombay, disolver y reescribir de manera más positiva estas conceptualizaciones?

Tengo la intención de que estas sean preguntas abiertas; sin duda es posible hacer una lectura crip de Empire[16]. Los/las activistas con discapacidad podrían estar en una buena posición para negociar la división que Hardt identifica dentro del Movimiento de Movimientos, y quizás para moderar las implicaciones de o-lo-uno-o-lo-otro contenidas en su construcción del objetivo último del primer grupo (antiglobalización) —es decir, supuestamente el objetivo único y final— de liberación nacional, y la oposición del segundo grupo (de antiglobalización) a cualquier solución nacional. Para acceder (en todos sus sentidos) a ese otro mundo que es posible, el activismo mundial de la discapacidad podrían asumir, en varios puntos, los límites y regulaciones estatales defendidos por aquellos que, según el esquema de Hardt, critican directamente el neoliberalismo. Sin embargo, a la inversa y simultáneamente, quienes buscan una globalización democrática (crip) podrían reconocer que llevar a muchos más de sus camaradas a ese espacio democrático significa acceder a otras soluciones que han surgido en espacios transnacionales o extra-nacionales[17]. Vemos que el análisis de Hardt (o de Hardt y Negri) indica, en resumen, una división o incluso un posible callejón sin salida en el Movimiento de los Movimientos; quizá entonces las ideas o los argumentos crip podrían ayudar a resolver ese callejón sin salida[18].

Sin embargo, lo que queda claro a partir de los acontecimientos de Bombay es que las personas con discapacidad nunca tuvieron la oportunidad de desempeñar el papel central que podrían tener en estos debates, al menos tal y como fueron organizados oficialmente por el FSM en enero de 2004. Solo trescientos de los/las dos mil participantes con discapacidad previstos/as pudieron asistir al FSM de Bombay. Por lo tanto, debajo de carteles en los que se leía "Reunión de solidaridad de la Red Nacional de Discapacidad" y "¿Por qué el Foro Social Mundial también nos está marginando?" los/las activistas de la discapacidad insistieron el 19 de enero en

que “no sentimos que este sea nuestro espacio. Hemos estado luchando desde el inicio de la conferencia para ser reconocidos/as, pero nadie parece preocuparse por nosotros/as y nuestras necesidades”. Aunque, por primera vez desde 2001, se llevaron a cabo algunas sesiones que analizaron cómo se relacionan la discapacidad y la globalización (los/ las activistas con discapacidad habían exigido, “si vienes a la India y si vas a preparar el Foro Social Mundial en Bombay, entonces no puedes prepararlo sin la discapacidad en la agenda”), no fue fácil garantizar los paneles. Además, como explicó Javed Abidi, uno de los activistas, “nos han proporcionado un lugar de muy mala calidad y con una capacidad de solo 200 personas. El lugar está cerca de un basurero; hay agujeros en el suelo; han hecho una rampa de muy mala calidad, donde mi silla de ruedas no puede pasar. Es muy cutre” (S. Kumar)[19]. Que fuera cutre, junto a la falta de otras adaptaciones básicas (como la ausencia de lengua de signos), llevaron al grupo a celebrar la conferencia de prensa del 19 de enero, la vigilia con velas y a protestar en el exterior durante la apertura del Foro (un panel que incluyó a Arundhati Roy y a otros/as destacados/ as oradores/as); “Vergüenza FSM, vergüenza”, gritaban.

Junto con Abidi, los/as oradores/as de uno de los paneles oficiales sobre discapacidad, “Discapacidad en una perspectiva global: nada sobre nosotros/as sin nosotros/as”, fueron Anita Ghai, Anne Finger, Jean Parker y Jean Stewart[20]. Los otros panelistas compartieron la crítica presentada por Abidi y los demás. Stewart declaró que el FSM fue estimulante, pero subrayó que las protestas crip fueron, para ella, lo más destacado. Finger quedó impresionada por la organización y el liderazgo de los/las activistas sobre discapacidad de la India; claramente, las protestas fueron organizadas por y para un movimiento de discapacidad emergente del Tercer Mundo. Ghai también habló en la conferencia de prensa, calificando el trato que las personas con discapacidad habían recibido como “vergonzoso” y afirmando que los organizadores del FSM inicialmente se habían mostrado reticentes a tener paneles oficiales de discapacidad ya que no podían entender cómo la discapacidad podría estar relacionada con la globalización. Sin duda, esta percepción será mucho menos común en el Movimiento de Movimientos si (o cuando) otras personas siguen el ejemplo del grupo de Bombay y salen del armario crip.

Imagínate esto: vidas y culturas crip

Mi segundo ejemplo de salida del armario crip viene de los directores de la importante película de 1996 Vital Signs: Crip Culture Talks Back, David Mitchell y Sharon Snyder. En el prefacio de Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse, Mitchell y Snyder explican que su negociación crítica de una serie de

instituciones y textos nos llevaron a habitar una subjetividad de la discapacidad cada vez más entrelazada. Irónicamente, el rechazo de identidades separadas entre "paciente" y "cuidador/a" resultó ser lo que puso el palo en las ruedas de muchas instituciones, al menos temporalmente. Planificamos conjuntamente estrategias de acceso, interpretación y supervivencia [y] la experiencia de la discapacidad se enraizó en nuestros hábitos y pensamientos hasta tal punto que ya no distinguíamos entre quién tenía una discapacitad en nuestra familia y quién no. (x – xi)

Suena bastante queer, en cierto modo, este rechazo placentero y corporal de cierto tipo de individualismo obligatorio unido a una crítica institucional rigurosa, que a veces cierra instituciones y otras las abre. En este punto, podría ser más apropiado decir que los deseos e identificaciones queer que se resisten a la mercantilización y a la normalización de la última década (especialmente la mercantilización y normalización de los cuerpos LGTB) suenan bastante crip.

No pretendo utilizar aquí la reinvención de la política de la identidad que hacen Mitchell y Snyder para comparar de forma simple las experiencias queer y crip; de hecho, como espero que quede claro en la conclusión de este capítulo, la teoría crip es necesaria, al menos en parte, debido a la permanente incapacidad

de la teoría queer para concebir estas comparaciones. Sin embargo, no es casualidad que las intersubjetividades crip que plantean Mitchell y Snyder puedan en cierto modo entenderse como queer. Snyder describe claramente cómo las políticas LGBT y de VIH/sida han proporcionado uno de los caminos hacia la identificación familiar y comunitaria para ella y para Mitchell:

Hablo y escribo como una hija de padres gais que ve la cultura queer y la vida de Castro Street como una cultura "parental" (…) Fue nuestra participación muy temprana en Project Inform y ACT UP (mi padre es un superviviente desde hace muchos años) lo que finalmente nos llevó a David y a mí a trabajar en estudios sobre la discapacidad, así como a formarnos a fondo con teóricos/as queer (…) lo que acabó produciendo [la antología que editamos] The Body and Physical Difference: Discourses of Disability. A menudo hemos bromeado diciendo que el único festival de cine que realmente hubiera "comprado" Vital Signs: Crip Culture Talks Back sería el festival de cine gay/lesbiano de San Francisco. Nuestro otro título en broma para el video es "Mujeres con discapacidad, hombres gais y Harlan responden"[21].

Además, Paris Is Burningxix de Jennie Livingston —el aclamado documental de 1992 sobre los salones de baile drag afroamericanos y latinos de la ciudad de Nueva York— fue uno de los antecedentes directos de Vital Signs. Sin embargo, uno de los aspectos más queer de Vital Signs puede que sea su negativa a reproducir fielmente cualquier "cultura parental", ni siquiera una queer. Si Paris Is Burning permitió la "narración de actitudes y prácticas subculturales" (Mitchell y Snyder, "Talking about Talking Back", 210), también hizo uso en ocasiones de una mirada antropológica exótica a la que Vital Signs, empezando por su subtítulo "respondón"xx, se resiste de manera más activa y exitosa[22].

Vital Signs fue filmada durante la apertura —a las experiencias y perspectivas de la discapacidad— de una institución en particular, la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, que celebró una conferencia titulada "This/Ability: An Interdisciplinary Conference on Disability and

the Arts" en 1995. La conferencia fue organizada por Susan Crutchfield, Marcy Epstein y Joanne Leonard y, en ese momento, era solo la segunda conferencia de este tipo dedicada específicamente a los estudios sobre la discapacidad en las humanidades (la primera fue "Discursos sobre la discapacidad en las humanidades", celebrada en el Universidad de Puerto Rico, Mayagüez, en 1992). Los/as numerosos/as oradores/as y actores/as de Vital Signs, incluidos Sandahl, Finger, Robert DeFelice, Kenny Fries y otras personas, participaron en "This/Ability". Crutchfield, Epstein y Leonard acordaron la filmación de algunas partes del evento; Vital Signs es el documental resultante de las múltiples entrevistas y actuaciones que recopilaron Mitchell y Snyder. A medida que los individuos de Vital Signs "responden insolentemente" a la cámara, se materializa una subjetividad crip politizada y cada vez más compleja, no muy diferente de la subjetividad que Mitchell y Snyder describen sobre su propia vida familiar. Vital Signs, de hecho, se nutre y aprende de una gama cada vez mayor de otras subjetividades crip que Mitchell y Snyder analizan en otros espacios.

Inicialmente, Mitchell y Snyder tenían la intención de que Vital Signs documentara el surgimiento y evolución de los estudios sobre la discapacidad en la academia; su plan para observar el evento de la Universidad de Michigan no era diferente a la observación que hacía de Lauretis de lo que estaba sucediendo académicamente, en un contexto queer, en la conferencia de Santa Cruz de 1990. Lo que resultó de esto, sin embargo, hace que la observación académica anterior y más directa que hizo de Lauretis parezca bastante seria; Mitchell y Snyder se dieron cuenta de que tenían "el esquema aproximado de una película sobre la cultura de la discapacidad" ("Talking about Talking back" 198). O, como sugiere el subtítulo de su documental, una película sobre la cultura crip. La evolución de la película de Mitchell y Snyder subraya, como sugerí al principio de este capítulo, que la teoría crip ha surgido mucho más fácilmente en lugares artísticos y de activistas. También subraya no que la teoría crip no tenga cabida en la academia —después de todo, la filmación de Vital Signs se hizo en la Universidad de Michigan, y muchos/as participantes tenían vínculos académicos—, sino que esa teoría —y las prácticas de salida del armario crip que la hacen posible—, sin embargo, existirá o debería existir en una tensión productiva con el proyecto más propiamente académico de los estudios sobre la discapacidad.

Mitchell y Snyder ubican Vital Signs dentro de un "movimiento de películas y videos de mediados de la década de 1990 que buscaría narrar la experiencia de la discapacidad desde la propia comunidad de personas con discapacidad (…) Lo que todas estas producciones visuales compartieron fue un compromiso de contar historias que evitaran convertir la discapacidad en una metáfora del colapso social, de la superación individual o del sufrimiento inocente" ("Talking about Talking Back" 208-209). Con ese fin, en el video se incluyen entrevistas con activistas como Carol Gill y actuaciones poéticas y literarias de escritores como Eli Clare (que habla sobre la parálisis cerebral y "aprender el músculo de [la] lengua") y Finger (que lee su narración de una historia de amor de ficción entre Helen Keller y Frida Kahlo). Las piezas de performance autobiográfica en solitario de Vital Signs incluyen las de Sandahl, quien actuó con una chaqueta de laboratorio con terminología médica escrita en ella, llamando la atención cómo se trata a las personas con discapacidad, como si los diagnósticos estuvieran literalmente escritos en sus cuerpos y, por lo tanto, constantemente disponibles para la observación; y la de Mary Duffy, quien puso al público ante una Venus de Milo desnuda, cuestionando así, a través de su invocación crip de la cúspide del arte y la cultura occidentales, la reducción de su cuerpo a una "malformación congénita".

En todas las performances y entrevistas documentadas en Vital Signs, Mitchell y Snyder se comprometieron a filmar a personas con discapacidad hablando con sus propias voces. Filmaron a cada orador/a desde un ángulo bajo, ya que querían que sus sujetos "se alzaran sobre el espectador con imágenes que destacaran sus posiciones políticas y sus críticas artísticas" ("Talking about Talking Back" 201). Recordando esta elección cinematográfica, Mitchell y Snyder destacan la actuación de Wade: "Cuando Cheryl Marie Wade (…) dice, "Mis manos son las manos de tus malos sueños — booga, booga — desde detrás de la cortina negra", queríamos que nuestra audiencia sintiera visceralmente el desafío mientras ella muestra sus 'manos-garras' en la pantalla" (201). La compilación que resulta de estas imágenes, sin embargo, sugiere irónicamente, de nuevo, que salir del armario crip tiene muy poco que ver con la individualidad tal como se concibe tradicionalmente. Si el compromiso de filmar a personas con discapacidad hablando con su propia voz presenta una imagen bastante reconocible (y que sigue siendo importante) de la

política de la identidad, la película final participa en una reinvención de la política de la identidad. Junto con la individualidad que es reivindicada o mencionada por todas las personas que aparecen en Vital Signs, el "mis" de Wade en esta pieza, como el "yo soy" que analicé anteriormente, adquieren su significado principalmente a partir del contexto comunitario (crip) más amplio y emergente representado en la película.

La expresión 'signos vitales' (Vital Signs), en un contexto estrictamente medicalizado, se refieren a lo supuestamente más innegable de la condición humana en un momento dado: ¿Son normales la presión arterial y la temperatura? ¿El sistema está amenazado de alguna manera por agentes infecciosos? ¿Está actualizada la historia clínica del paciente? Sin embargo, la visión complementaria de la película de los "signos vitales", como los signos culturales de la discapacidad y lo queer que estoy rastreando a lo largo de este libro, rechaza la fijación por la vida tal como se la entiende en términos estrictamente médicos. Y de hecho, como se ve claramente en la proliferación de identificaciones crip en la película, el sistema ha sido amenazado por agentes infecciosos —o, dicho de otra manera, por una agencia de discapacidad transmisible —. Incluso cuando, como en la actuación de Sandahl, se invoca el signo médico aparentemente incontrovertible, su vida o su presencia (singular, originaria) no están garantizadas. Los signos vitales crip funcionan de otra manera y nunca se pueden fijar totalmente o de forma definitiva[23].

Aunque Mitchell y Snyder escribieron más tarde sobre la creación de Vital Signs, en un ensayo titulado "Hablando sobre Talking Back", una subjetividad crip no individual pasa a un primer plano: las imágenes de Vital Signs, en el ensayo, no siempre destacan o ejemplifican directamente lo que están comentando los realizadores. Por el contrario, estas imágenes se incluyen con subtítulos que extraen parte de la historia de cada orador/a, como si estuvieran aportando un comentario continuo (y de apoyo) sobre el ensayo. Harlan Hahn, por ejemplo, aparece con la cita "Cuando empezamos a darnos cuenta de que la discapacidad está en el entorno, entendimos que para tener los mismos derechos no tenemos que cambiar, sino que es el entorno el que tiene que cambiar" (204). Los autores no comentan directamente esta observación, pero parece

que ha sido realizada cuando ellos hablaban (aunque es cierto que esta idea se repite muchos contextos crip, sin Hahn como su fuente original). Si, en otros contextos, salir del armario crip para Mitchell y Snyder dificultaba que las subjetividades, las instituciones y la autoridad con capacidad corporal funcionaran eficientemente, en el contexto de la película y la efervescencia cultural que representa, salir del armario crip —de manera ineficiente, contagiosa—, permite el surgimiento de nuevas subjetividades con discapacidad. Una política de la identidad colectiva y reinventada florece en Vital Signs y en su entorno; el nacimiento de lo crip se produce a expensas de la muerte del autor (individualizado, con capacidad corporal).

Carrie Sandahl en Vital Signs: Crip Culture Talks Back.

Sobre mí, no dentro de mí: el ataque de TAC

Me voy a utilizar a mí mismo para presentar mi tercer ejemplo de salida del armario crip. En enero de 2004, en una reunión sobre las "Interioridades" en Maastricht, Países Bajos, salí del armario como seropositivo. Hasta donde yo sé, no soy seropositivo, aunque como muchos otros hombres gais de mi generación (que alcanzaron la mayoría de edad sexual al comienzo de la crisis del sida), he tenido amantes que son seropositivos y, de hecho, he pasado períodos nada insignificantes de mi vida adulta sin estar seguro de mi estado serológico. No obstante, aunque literalmente temas relacionados con la discapacidad me llevaron al avión a Ámsterdam, esos temas no estaban relacionados con el VIH. Salí del armario como seropositivo por dos razones. En primer lugar, la reunión interdisciplinaria de expertos/as en la que hablé tenía como objetivo analizar "la experiencia del interior del cuerpo" y, como único representante de la teoría queer y de los estudios sobre la discapacidad, quería llamar la atención sobre la política de investigar los cuerpos queer y los cuerpos con discapacidad (quería plantear preguntas, en otras palabras, sobre lo que la gente quería o esperaba ver exactamente dentro de los cuerpos con discapacitad y queer). En segundo lugar, el artículo trataba sobre la Campaña de Acción de Tratamiento de Sudáfrica, o TAC.

Quizás cinco millones de personas o más viven con VIH o con sida en Sudáfrica (aproximadamente una de cada nueve personas). En 1998, después de que una activista fuera asesinada por sus vecinos, que estaban enfadados porque ella había revelado su identidad seropositiva, TAC comenzó a producir camisetas como la que usé en la reunión de Maastricht: en la parte delantera de la camiseta simplemente pone "VIH POSITIVO/A" en letras mayúsculas ; la parte de atrás puede variar, pero la versión que usé ponía "DEFENDAMOS NUESTRAS VIDAS" y "Tratad a la gente", junto a una fotografía de Nelson Mandela con una camiseta de TAC[24]. La versión que usé anunciaba una marcha en febrero de 2003 para el tratamiento del VIH/sida, pero en 2003-2004, las camisetas se usaron en muchos contextos diferentes. Las camisetas ahora las usan, de hecho, casi todas las personas involucradas con TAC, ya sea en África, Europa o los Estados Unidos. En mítines y eventos, las camisetas VIH -POSITIVO/A se pueden ver en todas partes; este fue el caso, por ejemplo, según Joe Wright, cuando estaba trabajando con TAC en Sudáfrica en ese momento, en el Congreso nacional de

TAC en verano de 2003, que reunió a delegaciones de todo el país. Los/las activistas también suelen llevar esas camisetas en contextos más individuales; una amiga mía seronegativa me dijo que alguien se acercó a ella en una playa de Sudáfrica y le dijo: “eres muy valiente al revelar tu estado serológico de esa manera”. Como sugiere la anécdota de mi amiga, y como relata Wright, “la camiseta prácticamente está gritando ‘Tengo VIH’. Y esa es la primera pregunta que muchas personas hacen a quien lleva la camiseta: ‘¿Tienes VIH?’” Wright explica que los/las activistas generalmente se niegan a contestar, o evitan esta pregunta, insistiendo implícitamente (o explícitamente): “No es tu estado serológico lo que más importa, sino tu política sobre el VIH” (“Comentario”).

El proyecto TAC no siempre es explícitamente queer, aunque Zackie Achmat, que fundó el grupo, tenía una historia de activismo tanto contra el apartheid como LGBT/queer (su activismo, de hecho, ayudó a establecer la Coalición Nacional por la Igualdad de Gais y Lesbianas en 1994). Achmat, que vive con el VIH, inició un “huelga de hambre” totalmente original en 1999, negándose a tomar los costosos antirretrovirales hasta que estuvieran disponibles para muchas otras personas de Sudáfrica con VIH/sida. En agosto de 2003, Achmat puso fin a su huelga de hambre; ahora adopta lo que él llama una “perspectiva de cincuenta años” que “garantizará el acceso para todas las personas y el desarrollo de un sistema de salud pública”. La visión de Achmat sobre el acceso siempre ha sido tanto local como global y, por lo tanto, se posiciona a sí mismo y a TAC como “parte de un movimiento global que ve la salud como un derecho humano” (Musbach).

Activistas con camisetas de TAC frente a la sede de la reelección de Bush en Arlington, Virginia. Día de acción mundial sobre el VIH/sida, 24 de junio de 2004. Fotografía cortesía de Sammie Moshenberg.

A pesar del hecho de que el proyecto de TAC no siempre es explícitamente queer, la historia de Achmat como activista gay ciertamente dio energía al grupo y la campaña de camisetas de TAC, en particular, se parece en varios sentidos a proyectos queer anteriores que también universalizaron de forma accidental la identidad seropositiva. En Inglaterra, Terrence Higgins Trust en un momento dado, por ejemplo, lanzó la campaña “Sexo más seguro: ¡sigamos así! Positivo/a o negativo/a, es igual para todos/as”(Rey 214). El objetivo de la campaña era la solidaridad intragrupal en aras de la supervivencia comunitaria y cultural: en contraste con los heterosexuales comprometidos con el objetivo ilusorio de “encontrar una pareja segura”, los hombres gais en ese momento se comprometieron con las prácticas seguras. Como sugiere Cindy Patton, en lugar de no hablar nunca sobre sexo en público y luego

interrogar interminablemente a la pareja en privado (el modelo heterosexual de EE.UU.), los hombres homosexuales en América del Norte y Europa asumieron un "modelo emancipatorio" y debatimos continuamente sobre sexo más seguro en público y, por lo tanto, no necesitábamos interrogar a nuestras parejas, por múltiples que fueran, en privado (en realidad, el hecho de no interrogar en privado, en cierto sentido, marcaba el compromiso político propio con la solidaridad comunitaria) (Fatal Advice, 108 –111; Inventing AIDS, 46–49). Estos compromisos (con prácticas más seguras y con conversaciones públicas y con matices sobre el sexo) validaron que las diversas relaciones culturales y vitales que habíamos generado al margen de la heterosexualidad obligatoria, y al margen de la idea de pareja, seguirían siendo viables. Una (y solo una) de las líneas que se derivan de la campaña de las camisetas de TAC podría entenderse como estos proyectos queer de solidaridad y universalización accidental de la identidad seropositiva: proyectos de solidaridad que ahora se han perdido en gran medida en América del Norte y Europa referentes al activismo contra el sida[25].

Achmat fundó TAC en el Día Internacional de los Derechos Humanos, el 9 de diciembre de 1998. El grupo tiene tres objetivos principales: "Garantizar el acceso a un tratamiento asequible y de calidad para las personas con VIH/sida; Prevenir y eliminar nuevas infecciones por el VIH; Mejorar la calidad y el precio del acceso a la atención médica para todos/as" (TAC: Campaña de acción para el tratamiento, "Acerca de TAC"). Se logró una gran victoria el 9 de diciembre de 2003 (el quinto aniversario de la fundación de TAC) cuando se llegó a un acuerdo que permitía que los antirretrovirales genéricos estuvieran disponibles en los cuarenta y siete países del África subsahariana. Esta victoria se debió en gran parte a la presión que TAC ejerció de manera constante, tanto sobre el gobierno sudafricano como sobre multinacionales farmacéuticas como Boehringer Ingelheim (BI) y GlaxoSmithKline (GSK). El acuerdo determinó que (1) los productores de antirretrovirales genéricos recibirían licencias para distribuir sus compuestos en el África subsahariana, sujetos a un canon, que no excedería el 5 por ciento, que se pagaría a los productos farmacéuticos que poseyeran patentes de la marca (según el acuerdo, las licencias serían "voluntarias", lo que simplemente significaba que BI y GSK no se verían enfrentados a gobiernos que pudieran ignorar su autoridad y

exigir que las licencias se concedieran a quienes producen medicamentos genéricos); (2) se permitiría a los productores de antirretrovirales genéricos comercializar y distribuir sus versiones en el África subsahariana, lo que haría que el tratamiento estuviera disponible a aproximadamente 140 dólares EE.UU. por paciente por año; y (3) a los productores de antirretrovirales genéricos se les permitiría generar nuevas combinaciones a partir de los diversos compuestos disponibles, lo que "reduce el riesgo de aparición de cepas de virus resistentes y, por tanto, es una importante innovación en el tratamiento" (Rivière). Nathan Geffen, de TAC, insistió en que este acuerdo era "una señal más de que está surgiendo un nuevo internacionalismo para luchar contra las globalizaciones paralelas de la epidemia y los derechos de propiedad intelectual", mientras que Ellen 't Hoen de Médicos sin Fronteras advirtió que "tenemos que asegurarnos de que GSK y BI no apliquen tácticas de demora, pero los ojos del mundo están nuevamente puestos en ellos y saben que las denuncias pueden reactivarse si no cumplen lo acordado" (Rivière)[26].

En Maastricht, en el contexto de la reunión de expertos/as sobre medicina internista de enero de 2004, me pareció crucial la insistencia de 't Hoen en la exterioridad, en mantener los ojos del mundo vigilando las maquinaciones en constante cambio de las farmacéuticas multinacionales, las corporaciones multinacionales y el neoliberalismo. Titulé mi propio artículo "Sobre mí, no dentro de mí" tanto para invocar otro eslogan de sexo seguro de los primeros días del activismo contra el sida como para plantear preguntas sobre las formas de ver, preguntas sobre cuándo y dónde esa mirada dentro del cuerpo funciona vinculada a relaciones sobre la forma de mirar que están determinadas por los movimientos globales por la justicia social y económica, y cuándo y dónde mirar dentro del cuerpo va en contra de esas relaciones. Aunque la camiseta de TAC promete una mirada al interior, también demora esa mirada. En última instancia, las camisetas de TAC no satisfarán el deseo de ubicar una imagen (o una identidad) de manera definitiva (¿segura?) dentro de un individuo, aunque, en algún nivel, generan ese deseo (y al poner en escena una disonancia brechtiana obliga a quienes ven la camiseta a pensar de manera diferente).

En mi presentación, omití la meta-reflexión sobre mi propia

camiseta que estoy exponiendo en el contexto de este capítulo, una meta-reflexión que ahora implica, para mí personalmente, salir del armario como seronegativo. Sabía que había estado en situaciones sexuales en las que el VIH estaba indudablemente en un lado del condón, una capa delgada de látex (espacialmente, es decir, la barrera más pequeña), y potencialmente una fracción de segundo en el tiempo (temporalmente, nuevamente, la barrera más pequeña) separaba un espacio interior del otro. Pero dadas las formas en que mi artículo estaba funcionando en ese contexto retórico muy específico (aparentemente hetero y sin discapacidad), me negué a decir de qué lado del látex estaba el virus. En el contexto muy diferente de este capítulo, me parece más importante plantear cuestiones sobre lo que significa, a efectos de solidaridad, salir del armario como algo que no eres, al menos en algunos aspectos[27]. Según lo que hemos planteado anteriormente, la salida del armario crip a veces implica identificarse —y, a veces, dejar de identificarse — con los tipos más familiares de las políticas de identidad. En otro contexto, lejos de la pantalla de mi ordenador y al margen de la audiencia que me imagino que lee este capítulo, sin duda volveré a ponerme una camiseta de TAC VIH POSITIVO. Y sigo reconociendo (y re-conociendo) la percepción de la discapacidad que no fue necesariamente nombrada como tal cuando se expresó en la década de 1980: si la crisis del sida no ha terminado, el estado serológico negativo nunca está garantizado. El trabajo de TAC se dedica a señalar que, de hecho, la crisis del sida no ha terminado (otro lema que hace tiempo se utilizó en el activismo norteamericano y europeo) y a fomentar identificaciones contra las estructuras globales que sustentan la epidemia, insistiendo en aquellas personas más afectadas por ella.

Realidad crip, toma uno

Finalmente, presentaré lo que podría interpretarse, al menos inicialmente, como un contraejemplo de salida del armario crip, aunque es bastante reconocible como un análisis de estudios textuales de la discapacidad. En febrero de 2004, Fox Television

estrenó un breve programa de telerrealidad de citas (de dos episodios) llamado The Littlest Groom. Al igual que otros programas de citas, The Littlest Groom, ambientado en una enorme y lujosa mansión de Malibú, se centró en una persona que va valorando y eliminando a otras doce, más o menos, de modo que al final solo queda una para la cita final. También, como en la mayoría (pero no todos) de estos programas, la persona que elige y las elegidas eran del sexo opuesto; en este caso, Glen Foster fue presentado como el soltero que elegía entre una selección de mujeres solteras. Los premios económicos generalmente se dan en el episodio final, y aunque los premios en The Littlest Groom no eran tan valiosos como los premios de otros programas de citas, la ganadora, Mika Winkler, recibió un anillo de diamantes de dos quilates y Fox Television ofreció a Foster y Winkler un crucero por el Mediterráneo[28].

Para 2004, los espectadores de los programas de telerrealidad de citas ya se esperaban estos dos componentes típicos (incluso naturalizados) del género, así como algo supuestamente inesperado: un gancho o un giro de guion (o ambos) que parecía diferenciar al programa de los otros que lo habían precedido. En este caso, el gancho, como sugiere el título, fue que The Littlest Groom era un hombre de baja estatura que seleccionaba a la persona para su cita entre un grupo de hermosas y cultas mujeres de baja estatura. O, al menos, eso es lo que los participantes asumieron que estaba ocurriendo. A la mitad del programa, Fox presentó el giro de guion: Glen había reducido sus opciones a cinco mujeres cuando Dani Behr, el presentador, le informó de que tres nuevas mujeres de estatura mediana serían incluidas en el grupo. “Esto debería ser interesante”, dijo una de las mujeres de estatura mediana mientras saludaba a Glen con un beso y se unía al grupo de concursantes.

Los estudios sobre la discapacidad y el movimiento por los derechos de las personas con discapacitad hacen que sea extremadamente fácil criticar The Littlest Groom: se puede interpretar como un espectáculo de monstruos puesto al día, y el marketing de Fox junto con otro programa centrado en la diferencia corporal (y conductual) (My Big, Fat, Obnoxious Fiancé) solo subraya esta lectura; era como si ambos programas fueran parte de las extraordinarias maravillas que el público podría descubrir si “se acercaran” al circo que es Fox

Television. De hecho, esta lectura es tan evidente que tanto los debates de la sociedad en general como las críticas de la izquierda, casi universalmente, señalaron los aspectos de espectáculo de monstruos de The Littlest Groom. Un sitio web comercial dedicado a imitar las "noticias de televisión" que mencionaba directamente a P. T. Barnum, explicando con precisión que "P. T. Barnum convirtió a Charles S. Stratton, más conocido como el General Tom Thumb, en una celebridad a mediados del siglo XIX, y orquestó el matrimonio de Stratton con Lavinia Warren con un gran evento cubierto masivamente por la prensa diaria". Al vincular los intentos de Barnum por explotar a Stratton y Warren con los intentos de Fox por explotar The Littlest Groom, el artículo volvió a mencionar el famoso eslogan de Barnum, "cada minuto nace un tonto" ("FOX piensa en pequeño"). Desde otro lugar del espectro político, la teórica queer Judith Halberstam, que escribe para The Nation, insistió en que "el espectáculo de los enanos fue un gran fracaso porque mostraba el aspecto de 'espectáculo de monstruos' de todos los programas sobre matrimonios" ("Pimp My Bride", 45). Aunque ni los artículos que promocionan o publicitan el programa ni —como en el caso de Halberstam— quienes lo criticaron o lo pusieron a parir plantearon una lectura crítica desde la discapacidad (como demuestra la desafortunada descripción de Halberstam de The Littlest Groom como "el espectáculo de los enanos" y su uso solo como una metáfora de otros programas de citas), el hecho de que se percibiera tan fácilmente como un espectáculo de monstruos, desde tantos puntos de vista políticos y culturales diferentes, sienta las bases para un análisis desde los estudios de la discapacidad[29].

Primero, para los productores y para muchos espectadores, el programa solo trataba sobre la altura o la diferencia física, y su programación de solo dos episodios sugería que la cadena no creía que a los espectadores les fuera interesar conocer a estos participantes más allá de dos episodios, o que la cadena percibía consciente o inconscientemente a las mujeres de baja estatura como básicamente indistinguibles entre sí (de modo que, de nuevo, más de dos episodios simplemente no serían necesarios). En segundo lugar, una defensa estándar de muchos programas de citas, incluido The Littlest Groom —que el amor va más allá del aspecto externo, que lo importante es la personalidad o lo que hay en el interior— fue desmentida por el hecho de que ningún otro programa de citas

había incluido a un concursante de baja estatura. En The Littlest Groom, puede que se incluyera a mujeres de estatura media para recordar el enfoque ideológico de que lo que cuenta no es la altura o la diferencia física, sino la persona, pero para que esta tesis fuera incluso parcialmente convincente, concursantes de baja estatura (o concursantes sordos, o concursantes que usan sillas de ruedas o muletas) también tendrían que ser participantes en The Bachelor, The Bachelorette, Joe Millionaire, Boy Meets Boy y otros programas de citas populares. Finalmente, y lo más importante, The Littlest Groom no hizo casi nada para cambiar las concepciones dominantes y de género sobre la belleza: todas las concursantes eran, aparentemente, blancas y en muchos sentidos representaban los estándares de belleza hegemónicos euroamericanos. Por este último punto, en particular, los estudios sobre la discapacidad son particularmente apropiados para interpretar no solo The Littlest Groom, sino todos los programas de telerrealidad, desde los de citas hasta los programas de "transformación extrema".

Y, sin embargo, aunque todo esto sitúa a The Littlest Groom como un contraejemplo de la salida del armario crip, una cierta política de identidad de la discapacidad, por supuesto, también hace posible interpretar el programa a la inversa, y con mi subtítulo, "Realidad crip", intento transmitir esa posibilidad: la "realidad crip" no tiene por qué ser una entidad sustantiva, como si algo en ese género tuviera mucho que ver con la "realidad", como se entiende convencionalmente. Puede, más bien, esbozar un proceso cultural, centrándose en las muchas formas en que las audiencias con discapacidad y sus aliadas, en cierto sentido, "vuelven crip" la cultura para imaginar y forjar espacios para sí mismas dentro de ella. La brevedad y la estructura del programa podrían funcionar para presentar a las concursantes de The Littlest Groom como indistinguibles, pero ellas mismas, constantemente, señalan la diferencia. Las mujeres de baja estatura en The Littlest Groom, incluyendo a Mika, debaten sobre las diferencias de edad, las diferencias de educación y las diferencias familiares (planteando el tema, por ejemplo, de crecer en una familia de estatura baja, en comparación con crecer fuera de una comunidad de estatura baja). Como han argumentado varios/as investigadores/as de la discapacidad, debajo, a través o alrededor del espectáculo de monstruos, la resistencia de la discapacidad es perceptible. Y

seguramente, en parte gracias a las propias mujeres de baja estatura, algunos espectadores percibieron esa resistencia; para algunos miembros de la audiencia, el interés en ver The Littlest Groom era sin duda el interés por la discapacidad, ya fuera por el simple hecho de que hombres y mujeres de baja estatura estaban siendo representados en los medios como inteligentes y deseables (por mucho que esa representación reforzara otras normas problemáticas) o por aspectos más sutiles del programa, como el visible enfado en los rostros de las mujeres de baja estatura cuando se introdujo el giro de guion, un enfado que decía mucho sobre lo muy conscientes que eran esas mujeres sobre el proceso de usar como monstruos a las mujeres y a los hombres de baja estatura en la televisión y fuera de ella.

Aun así, podemos volver crip esta lectura, que es mi principal intención en este apartado y en el siguiente. La lengua de signos estadounidense representa lo que se traduce como "desorden visual" con ambas manos extendidas como si fueran garras de tigre; moverlas hacia arriba y hacia abajo con una mueca de repulsión en la cara transmite el "ruido" generado por las imágenes que chocan en un campo visual. Y para mí, el desorden visual comienza con esa mansión de Malibú. Estoy lo bastante convencido por lo que Mike Davis llama "mejor dejar que Malibú se queme" como para preguntarme si es deseable la integración de la discapacidad en ese rincón particular de la sociedad del espectáculo. Reconozco que The Littlest Groom era un programa de citas, no (para elegir otra posibilidad de programas de telerrealidad) un programa de supervivencia, que representa a sus concursantes resistiendo a las fuerzas de la naturaleza. Pero la localización de los programas de citas en sitios opulentos de consumo occidental (como si esos sitios no estuvieran también sujetos a las fuerzas de la naturaleza) y los programas de supervivencia en lugares "naturales" o "salvajes" no occidentales (como el interior de Australia) dentro de Occidente (como si tales sitios no tuvieran hoteles Hilton o Sheraton cercanos capaces de dar apoyo a equipos de televisión) es otra mera convención del género. Es posible que los espectadores de The Littlest Groom no hayan visto Malibú en llamas, pero ese escenario no es inimaginable en esta ubicación; solo es inimaginable según los términos del género.

Rompiendo con esos términos, quiero usar el escenario de Malibú en llamas para comenzar a dar un sentido diferente —espacial, regional, crip— de las imágenes tomadas por Fox Television y, en cierto modo, por los estudios sobre la discapacidad. En ocasiones, los estudios sobre la discapacidad —como otros campos centrados en las experiencias de las minorías— han presentado lecturas estrictamente textuales centradas en la representación de la discapacidad y en textos conocidos, al margen de un lugar identificable de producción. La teoría crip cuestiona estos desplazamientos o, más bien, insiste en que acceder al "circuito de la cultura" (o hacerlo accesible) implica tener en cuenta los lugares donde se producen las imágenes y las identidades (du Gay et al. 3-4). Ubicar las identidades crip de esta manera, lejos de desplazar la atención a imágenes de discapacidad, tiene el potencial de generar imágenes nuevas y quizás inesperadas, de solidaridad y coalición con las personas con discapacidad[30].

En Ecology of Fear, su estudio de la política de los llamados desastres naturales en Los Ángeles, Davis analiza los incendios mortales que han asolado Malibú durante la mayor parte del siglo pasado. A pesar de que el área de Malibú tiene una propensión increíblemente alta a los incendios forestales, la ubicación alberga algunas de las propiedades inmobiliarias más caras del país. Los propietarios y constructores de viviendas adinerados, en lugar de evacuar el área, han logrado ejercer su influencia política para asegurar algunas de las ayudas de protección federal más costosas que existen para casos de desastres, cláusulas contra la destrucción provocada por los incendios que asolan regularmente el área, destruyendo miles de hogares y cobrándose decenas de vidas. Las personas que residen en Malibú, junto con otras personas que viven la "costa de los incendios" del sur de California, han adoptado una política de "extinción total de incendios" (99, 102), es decir, una política que busca eliminar la posibilidad de que haya un solo fuego. Esta política ha tenido efectos mortales: (1) ignora el hecho de que la política de "gasolina, no fuegos" (101) alimenta los incendios forestales de California, y que en la cultura del hormigón y el automóvil del sur de California hay mucha gasolina; (2) interrumpe el ritmo natural de los incendios de matorrales que están relativamente controlados, y que ahora están esencialmente prohibidos (la Baja California de México, por el contrario, no tiene

esa política de extinción total de incendios ni ese historial de incendios catastróficos); (3) obviar las causas políticas y económicas de los incendios de Malibú demoniza por igual a todas las personas que encienden un fuego, a menudo personas sin hogar que intentan mantenerse calientes; y (4) en última instancia, conduce a que haya recortes masivos en los servicios para los residentes más pobres del Estado (que son, en mi opinión, desproporcionadamente, personas con discapacidad), dado que los incendios de Malibú son desastres "naturales" en lugar de desastres de especulación y desarrollo inmobiliarios, los residentes son elegibles para recibir enormes fondos de ayuda (básicamente, seguros subsidiados por el Estado) diseñados para proteger las inversiones de capital que se han realizado en la zona. Si todavía podemos llamar a The Littlest Groom "telerrealidad", cuando el programa borra tantas realidades espaciales, es algo muy cuestionable.

El "Manifiesto de una Crip Orgullosa" de Marta Russell (en Beyond Ramps) vuelve crip de manera similar la espacialidad del sur de California. Aunque en su trabajo ella presta atención constantemente a las formas en que las imágenes de la discapacidad se difunden para afianzar o contrarrestar ideologías capacitistas de lástima, monstruosidad o repulsión, Russell insiste en que las identidades dominantes y marginadas emergen en lugares específicos y en relación con los demás, y que el neoliberalismo ha hecho que esos lugares y relaciones sean cada vez más inseguros. En un ensayo que abarca en sentido amplio la economía política, las políticas de identidad de la discapacidad y lo que ella y otros llaman "el fin del contrato social", Russell señala lo siguiente:

Hace varios años, se declaró un incendio en un cañón en Alta Dena, California [cerca de Malibú, y Malibú se quemó durante el incendio de Altadena]. Las casas quedaron destruidas, sin querer, por una persona sin hogar que encendió un fuego para calentarse durante una fría noche. El fuego prendió algunos arbustos y se extendió por las colinas, quemando todo a su paso en varios kilómetros. La pérdida de los propietarios fue un problema social para toda la ciudad, porque si este hombre hubiera tenido refugio y calor, no habría habido un incendio en los matorrales fuera de control. La

lección que no se aprendió del incendio de Alta Dena fue que todos y todas estamos vinculados/as, y que hasta que todas las personas estén a salvo, nadie estará a salvo; hasta que todas las personas tengan un hogar, ningún hogar estará seguro. (215–216)

Si cierta política de identidad de la discapacidad permite un placer limitado en la integración de las personas de baja estatura de Malibú y de la heterosexualidad obligatoria (otro tipo de coalición y post-identidad), la política le permite a Russell imaginar los espacios del sur de California de manera diferente, y poner en primer plano las formas en que las imágenes tanto de la discapacidad como de la economía política deberían ser una preocupación central para las personas crip orgullosas.

Sin embargo, ¿cómo sería una política crip orgullosa, y cómo podría funcionar, en este espacio que (en Malibú y en toda la región) incluye a muchísimas personas sin hogar, así como a personas que viven lujosamente?; un espacio que genera más imágenes para el consumo mundial que cualquier espacio de la tierra, si los vínculos entre esas imágenes están ocultos o se intentan evitar, y si algunas imágenes nunca parecen estar disponibles para su representación (en este lugar que pretende hacer que cualquier cosa esté disponible para la representación); un espacio que parece transitar por igual por una hipóstasis de la fantasía (las fábricas de sueños del sur de California que generan lo que todos deberíamos desear) y por la realidad (los estudios que generan y subtitulan “la realidad”, producciones como The Littlest Groom y las imágenes de noticias de los incendios de los bosques de Malibú); un espacio que simboliza y comercializa una versión peculiarmente californiana de la “libertad” a pesar de ser una fortaleza virtual y literal, hogar de una de las concentraciones más grandes del mundo de instituciones militares-industriales; un espacio que permite (y, quizás, para volver al idioma de la introducción, tolera) que la escritora de Los Ángeles, Russell, se identifique de forma desafiante como una crip orgullosa, mientras miles de personas al otro lado de la ciudad, principalmente hombres jóvenes afroamericanos, también se identifican como “Crip”, con una visión de la identidad que parecería no tener ninguna conexión con lo que Russell y los/las

activistas de la discapacidad están tratando de conseguir con el uso del término. ¿Es posible que la "realidad crip" se represente aquí de manera coherente (aunque sea temporal o contingente), ya sea como sustancia o como proceso?

Realidad crip, toma segunda

Aunque la sección anterior pasó del trabajo de la discapacidad sobre la imagen a la geografía cultural (el campo que se ocupa de cómo los significados, las historias y las economías políticas emergen espacialmente), también podemos imaginar una ambivalencia optimista que vaya en otras direcciones[31]. Permanentemente parcial, contradictoria y orientada hacia la afinidad (Haraway, 154-155), la realidad crip sigue cambiando[32]. O, para adaptar las palabras de Michael Zinzun, que recibió un disparo que le dejó ciego cuando trataba de detener una paliza policial en su comunidad de Los Ángeles (Smith xx), la teoría crip pone en movimiento cuerpos e ideas:

No tengo un gran Cadillac,

no tengo oro…

No tengo

zapatos o ropa caros.

Lo que sí tenemos

es una oportunidad para seguir luchando

e investigar y organizarnos. (Citado en Smith, 20)

Los incendios de Malibú, para Mike Davis, se entienden como

necesariamente conectados a otros acontecimientos y comunidades específicas: Davis no solo cuestiona las representaciones dominantes de las personas sin hogar como el "Otro incendiario" (Ecology of Fear, 130); también sugiere que la presentación de los incendios forestales de California como desastres naturales en comunidades como Malibú hace que sea difícil analizar (o convertir en noticia) desastres culturales como incendios de viviendas en la ciudad de Los Ángeles o luchas políticas como las de las comunidades mayoritariamente inmigrantes que ocupan esos edificios. En noviembre de 1993, un mes en el que los incendios de Malibú fueron ampliamente publicitados tanto a escala local como nacional, tres ocupantes de un hotel residencial en el centro de Los Ángeles murieron y otros doce sufrieron quemaduras graves. El número de muertos en Malibú también fue de tres, pero, como sostiene Davis, porque "los daños a la propiedad diferían en varios órdenes de magnitud… [Un] doble rasero sobre desastres por incendios se aplicó a los pobres, en este caso, trabajadoras de la confección mexicanas y guatemaltecas" (130). Las trabajadoras inmigrantes del edificio habían intentado durante mucho tiempo, en luchas con los propietarios del edificio, llamar la atención a los propietarios de las viviendas (o a los propietarios de las chabolas) sobre el "notable historial de violaciones del código de incendios, salud y seguridad" (130). Aparentemente, ni los recursos ni las representaciones de los medios dominantes pudieron movilizarse para llamar la atención sobre estos desastres. Davis, sin embargo, deconstruye la oposición entre los incendios naturales en Malibú y los incendios culturales en el centro de la ciudad y, de este modo, destaca las luchas de las comunidades inmigrantes de Los Ángeles. O, dicho de otra manera, Davis da visibilidad a los desaparecidos, es decir, a comunidades cuyas luchas deben ser desmaterializadas para que otras experiencias de Los Ángeles sean representadas y transmitidas como "realidad".

Sin embargo, las luchas específicas de las comunidades con discapacidad son otra historia. Así como el análisis espacial ha estado en gran parte ausente del trabajo realizado por los estudios de la discapacidad sobre las imágenes (como las imágenes de mujeres y hombres de baja estatura en The Littlest Groom), la discapacidad ha sido en gran medida algo anecdótico en el trabajo de los geógrafos culturales. Al analizar los disturbios de Los Ángeles

de 1992, por ejemplo, Davis llama la atención sobre la represión contra los/las inmigrantes indocumentados/ as y señala, de manera reveladora, que "incluso una niña de 14 años con retraso mental (…) fue deportada a México" ("Levantamiento y represión", 145). Si el trabajo de Davis supone un análisis de las luchas específicas de los grupos minoritarios o de inmigrantes, no se puede decir lo mismo sobre su uso retórico de las personas con discapacidad. En este ejemplo anecdótico, la niña con discapacidad básicamente solo funciona como lo que Mitchell y Snyder llamarían una "prótesis narrativa" para una historia más amplia o para la economía política que Davis quiere presentar[33]. Para la geografía cultural en general, estos usos de la discapacidad no son algo infrecuente: la discapacidad amplifica las tesis sobre los excesos del capitalismo, o la xenofobia o el imperialismo, pero (y, en consecuencia) no puede funcionar en otro registro, más activo o deseablemente comprometido con las luchas que relatan los geógrafos[34].

Sin embargo, abro esta sección con Zinzun tanto para desplazarme hacia la realidad de la discapacidad que más a menudo ha preocupado a Davis y a otros escritores/as de Los Ángeles, como para sugerir que la discapacidad no es, de hecho, ajena a esa realidad. Centrarse en este capítulo en la pandilla callejera Crip con sede en Los Ángeles (en realidad, docenas de pandillas diferentes que existen ahora en muchos lugares del país) podría parecer inicialmente detenerse en un mero accidente lingüístico, la coincidencia del nombre "Crip". De acuerdo con LaMar Murphy, sin embargo, la vida de las pandillas lleva a uno de estos tres resultados: "Estarás muerto, encerrado el resto de tu vida, o paralítico en una silla de ruedas". Murphy es uno de los cuatro hombres afroamericanos con discapacidad entrevistados en The Disabling Bullet, de Patrick Devlieger y Miriam Hertz, un documental de Chicago sobre la vida después de las heridas por tiroteos relacionados con las pandillas. Los estudios sobre las pandillas, en general, se han centrado más a menudo en la muerte y la prisión; esta sección, por lo tanto, vuelve a visibilizar a los desaparecidos (con discapacidad). Aunque aquí me dirijo a un análisis de la discapacidad literal, a la vida después de la bala, quiero enfatizar que la discapacidad, no obstante, ha perseguido la realidad a los Crip desde el principio, en formas productivas que van más allá de cómo la discapacidad ha sido imaginada y

metaforizada por la geografía cultural.

El origen de los Crip actualmente es una especie de mitología. Una historia sobre el origen dice que el nombre de la pandilla era inicialmente un acrónimo, que significa “Continuar la Revolución en Progreso” (Hayden, 167) o, alternativamente, “Continua Revolución en Progreso” (Davis, City of Quartz, 299). Ya fuera que el acrónimo estuviera en circulación a principios de la década de 1970 o fuera un invento posterior que dio significado retrospectivamente al nombre de la pandilla, de alguna manera esto contradice otras historias sobre el origen del grupo, que situaría la actividad de las pandillas de fines de la década de 1960 y principios de los 70 no como relativa a un movimiento de derechos civiles en crecimiento o continuo, o a la revolución de los Panteras Negras, sino más bien relacionada con la desaparición de la revolución: “el fracaso del radicalismo”, según la valoración de Tom Hayden, “engendró el nihilismo” (167).

Hay otros mitos sobre el origen. Quizás el más común, que es respaldado por Stanley “Tookie” Williams (que fue miembro de los Crip, incluso fundador, al principio y que fue ejecutado por el Estado de California a finales de 2005), sugiere que el grupo se llamaba originalmente los “Cribs”xxi, dado que los miembros eran en su mayoría adolescentes, o incluso preadolescentes, varones, y que el nombre se convirtió en los “Crips” alrededor de 1972 cuando los principales medios de comunicación lo escribieron mal (Alonso, 91; Hayden, 172). El “Crippin’” luego se desarrolló como un estilo a lo largo de la década de 1970, y se refería a veces a las chaquetas de cuero de los Panteras Negras que usaban los Crips y, a veces, a otras características de la forma de vestir (como pañuelos piratas azules o llevar pendientes en la oreja izquierda), a robar o atracar a alguien, o —y esto es revelador— al estilo particular de caminar “tullido [crippled]” utilizado por la banda “original” 107 Hoover Crip Gang (Alonso, 91; Hayden, 167; Davis, City of Quartz, 298-299).

Los bastones también fueron utilizados como accesorios de moda por los Crips, o —por el contrario, o al mismo tiempo—, como accesorios útiles o necesarios para aumentar la movilidad. Algunos escritores sostienen que los bastones no fueron la fuente del nombre

de la pandilla, pero otra historia cuestiona ese argumento: una anciana asiática estadounidense a la que robaron miembros de la pandilla supuestamente le dijo a la policía (tal vez, no por casualidad, aproximadamente en la misma época en que el principal periódico supuestamente se había equivocado con el nombre), que había sido atacada por un "crip con un palo" (Hayden, 167). Una versión de este último mito habla de un grupo de mujeres —en concreto, americano-japonesas— atacadas por un grupo de "jóvenes tullidos [cripples] que llevaban bastones" (Alonso, 91)[35].

Si el crippin' como forma de vida marcó indudablemente el robo y, cada vez más, la violencia (contra bandas rivales u otras personas) o el asesinato, también está siempre (en parte porque su origen no puede ser determinado) representado junto a otras posibilidades. Después de los disturbios de 1992, por ejemplo, numerosas bandas Crip se unieron con miembros de bandas Blood rivales para elaborar un tratado de paz. Exigieron mejoras en la ciudad de Los Ángeles para las comunidades afroamericanas: en las oportunidades educativas y económicas, en la atención médica y en las condiciones de vida (Browning, 107). Si la ciudad cumplía con sus demandas, los Crips y los Bloods irían más allá: "Además, reservaremos fondos para un centro de investigación y sensibilización sobre el sida [sic] en South Center y Long Beach que solo contratará a investigadores/as y médicos/as de minorías para ayudar en la epidemia del sida [sic]" (citado en Browning, 108).

La evaluación que hace Davis del desarrollo de los Crip, antes de los disturbios de 1992, es dura: "Aunque comenzaron como un sustituto adolescente de los Panteras en declive, evolucionaron a lo largo de la década de 1970 hasta convertirse en un híbrido de culto adolescente y proto-mafia. En un momento en que las oportunidades económicas se estaban agotando en el barrio South Central de Los Ángeles, los Crips se estaban convirtiendo en el último recurso de energía para miles de jóvenes abandonados" (City of Quartz, 300). No quisiera criticar la sobria evaluación de Davis, dado el alcance que ha tenido la violencia relacionada con las pandillas durante las últimas tres décadas. Sin embargo, con el tratado de paz en mente, al mismo tiempo me gustaría poner al menos algo de atención en el "aunque" de Davis, porque aunque los Crips (y los Bloods) han sido, predominantemente, un híbrido de

culto adolescente y proto-mafia, el tratado de paz sugiere que también habrían sido una red interdependiente comprometida con la construcción de la comunidad y, significativamente, con las instituciones de la discapacidad (y aunque aquí el tiempo verbal apropiado es complejo, el condicional compuesto, atento a lo que también habrá sido, intenta mantener en juego la promesa del "aunque", que transmite que lo que sucedió en el pasado puede ocurrir en el futuro). De hecho, las demandas de 1992 en realidad se parecen, o recuerdan, a las demandas que hicieron las pandillas a principios de la década de 1970. En una Conferencia de Relaciones Humanas en diciembre de 1972, cuando, según Davis, "la Cripmanía estaba arrasando por primera vez en las escuelas de Southside, en una epidemia de tiroteos entre pandillas y peleas callejeras", aquellos a quienes los policías habían apodado "perros rabiosos" "plantearon un conjunto de demandas elaborado y coherente: empleo, vivienda, mejores escuelas, instalaciones de ocio y control comunitario de las instituciones locales" (City of Quartz, 300).

El Departamento de Policía de Los Ángeles (LAPD), como era de esperar, se opuso a la conferencia de 1972, y en las décadas siguientes, "se ha opuesto con vehemencia (y generalmente con éxito) a los intentos de los/las trabajadores/as sociales y los/las dinamizadores/as comunitarios/ as de permitir que los pandilleros cuenten "su versión de la historia" (Davis, City of Quartz, 300). Esa historia, aunque es bastante desconocida, por lo general presenta un análisis relativamente coherente: los jóvenes afroamericanos de la región se identifican como Crip, o como Blood, debido a la pobreza y la desesperación, debido a su papel irrelevante en una economía explotadora que evita el desarrollo comunitario y el control comunitario del capital y de otros recursos vitales (atención médica, educación, ocio, empleo). Como dice Davis sucintamente, "los líderes de las pandillas siempre han afirmado (…) que los trabajos decentes son el precio por negociar un fin humano al tráfico de drogas y a la violencia de las pandillas"(City of Quartz, 300, 302). La policía de Los Ángeles no solo ha hecho difícil, durante tres décadas, que esa historia se cuente, sino que también, en su mayor parte, ha dado otras explicaciones para la actividad de las pandillas en Los Ángeles: los jóvenes se hacen de los Crips porque no son controlados o criados adecuadamente; porque violan los toques de

queda o cruzan a barrios a los que no pertenecen; o porque son esencialmente criminales, incapaces de cualquier otra forma de vivir. En su forma más extrema, la policía de los Ángeles (LAPD) incluso ha planteado que los Crips y los Bloods (que son una metonimia de los hombres afroamericanos en general) tienen una anatomía o fisiología concreta que los distingue de los demás. En un intento de explicar por qué varios hombres jóvenes afroamericanos habían muerto mientras bajo llaves de estrangulamiento del LAPD, el exjefe de policía del LAPD, Daryl Gates, insistió en que "podemos ver que en algunos negros, cuando se aplica [el estrangulamiento carotídeo], las venas o arterias no se abren tan rápido como ocurre en personas normales [sic]" (citado en Davis, City of Quartz, 272). Incapaces de combatir esos sentimientos racistas y biologicistas, o, más bien, solo capaces de combatirlos con análisis sistémicos que la "gente normal" podría, aparentemente, descartar rápidamente, los pandilleros han visto repetidas veces cómo se disipaban las esperanzas que se habían generado en momentos clave, o en documentos clave, como el tratado de paz de 1992. La declaración de Gates fue, por supuesto, escandalosa, pero desde otra perspectiva, fue simplemente un ejemplo extremo de ideas más ampliamente aceptadas de que el "problema" estaba ubicado en el individuo (sospechoso de ser) miembro de una pandilla y que incluso podía leerse en su cuerpo, por su aspecto externo o por cómo se comportaba.

A pesar de todo esto, la tregua de 1992 fue al menos parcialmente exitosa, reduciendo drásticamente el número de asesinatos relacionados con pandillas y tiroteos desde vehículos en los años siguientes (Hayden, 192). Sin embargo, aunque las pandillas lograron un éxito parcial a la hora de mantener su parte del trato, la ciudad de Los Ángeles no lo logró: se perdieron cincuenta y cinco mil empleos en el área de South Central de Los Ángeles entre 1992 y 1999. Al final de ese período, el presupuesto general de la policía de la ciudad ascendió a 1,2 mil millones de dólares; solo una pequeña parte se invirtió en programas para jóvenes de barrios pobres; Hayden informa de que "solo se presupuestó 1 millón de dólares para 'Los mejores de Los Ángeles', un programa extracurricular para jóvenes en riesgo de exclusión y menos de 2 millones para el trabajo de intervención con las pandillas. [En 2001] la ciudad fue acusada de racismo ambiental por tener la

menor proporción de parques para la gente en Estados Unidos, con las peores proporciones en las comunidades con el mayor número de jóvenes en riesgo"(191-192). En resumen, la realidad Crip siguió estando definida por la pobreza y la desesperación[36].

Además, como ha planteado, la discapacidad no es ajena a esa realidad. Los mitos sobre el origen Crip confirman que la discapacidad siempre será parte del pasado Crip, y la voluntad de las instituciones comunitarias, como las organizaciones de servicios para personas con VIH/sida, intenta situar la discapacidad en un futuro Crip alternativo y más democrático. Además, la discapacidad es sin duda un componente central de la vida en la comunidades urbanas y su entorno, como el actual South Center de Los Ángeles, como lo demuestran una performance de Lynn Manning en Weights (sobre el "viaje personal de Manning de ser un hombre negro a ser un hombre ciego" después de un tiroteo en South Central), una película como The Disabling Bullet, o programas sociales como Bullet Project (un programa de tutoría entre iguales para hombres jóvenes que han sufrido lesiones en la médula espinal por heridas de bala). En realidad, por cada muerte por herida de bala en los Estados Unidos, por lo general, hay tres personas heridas; las heridas por arma de fuego son la cuarta causa principal de lesiones de médula espinal (Balfanz-Vertiz et al.). En lo que respecta a Los Ángeles en particular, un estudio realizado por miembros del Departamento de Cirugía del Centro Médico Harbor-UCLA en Torrance, California, presenta estadísticas escandalosas: durante los veintinueve meses de su estudio, 272 de las 856 heridas de bala tratadas estaban relacionadas con pandillas (Song et al. 810). Estas heridas incluyeron disparos en la cabeza y el cuello, el pecho y el abdomen y dieron como resultado una serie de discapacidades temporales o permanentes (810, 812). Aunque salir del armario Crip no siempre, ni siquiera a menudo, significa salir del armario discapacitado, muchos hombres jóvenes de Los Ángeles, de hecho, terminan discapacitados por sus experiencias con las pandillas.

Aunque se centra en Chicago, merece la pena mencionar aquí The Disabling Bullet y Bullet Project, para vincularlos con la performance de Los Ángeles de Manning, porque las tres piezas se basan de manera similar tanto en la cultura de la discapacidad como en las culturas minoritarias urbanas. Además, las tres

demuestran que, del mismo modo que las imágenes de la discapacidad pueden complementarse con la economía política y la geografía cultural, también la geografía cultural podría beneficiarse de un compromiso estable con las imágenes de la discapacidad y los "otros espacios" que estas invocan. En otras palabras, aunque estoy a favor de un compromiso mucho más amplio entre los estudios sobre la discapacidad y los análisis materialistas, en realidad, yo situaría la teoría crip como parte de un giro material dentro de ese campo (similar al giro material dentro de la teoría queer). En esta sección, estoy defendiendo un diálogo bidireccional más sostenido entre los estudios de la discapacidad y la geografía cultural. Aunque la discapacidad puede funcionar protésicamente para señalar la inutilidad o el coste de la violencia de las pandillas, cómo se están agotando las oportunidades económicas de South Central, en Los Ángeles, o las injusticias del Servicio de Inmigración y Naturalización (INS; desde 2003 conocido como el Servicios de Inmigración y Ciudadanía de EE.UU. [USCIS]), solo los análisis espaciales que comiencen a hacer uso de las perspectivas que ofrece la cultura de la discapacidad serán capaces, además, de ubicar a las personas con discapacidad como parte de luchas más amplias y progresistas, en un lugar determinado. Pero solo los análisis crip que ubiquen los cuerpos con discapacidad en redes espaciales más grandes podrán forjar las coaliciones, especialmente en torno a la raza, que hasta ahora han sido ajenas a los estudios sobre la discapacidad[37].

La entrevista de Anna Deveare Smith con Zinzun para su performance Twilight: Los Angeles, 1992 sigue centrada en las posibilidades alternativas, pasadas y futuras. Ambientada en la oficina de Zinzun en Los Ángeles de la Coalición contra el Abuso Policial, la entrevista se lleva a cabo frente a "una gran pancarta blanca con un círculo negro y una pantera (…), la imagen del Partido Pantera Negra. Sobre el círculo está escrito 'Todo el poder para el pueblo'. En la parte inferior 'Apoya a nuestra juventud, apoya la tregua'" (16). La invocación de la tregua de 1992 presenta una visión de la vida de las pandillas para el futuro, mientras que la invocación del Partido Pantera Negra fundamenta esa visión en las políticas liberacionistas del pasado, aún no realizadas. La conversación de Zinzun con Smith sobre las luchas activistas relata el momento de la violencia policial que:

explotó del nervio óptico al cerebro,

ya ves,

y boom (chasquea sus dedos)

eso fue todo. (Smith, 19)

Su narración, poco sentimental de ese momento, sin embargo, es solo el comienzo para Zinzun; sus intereses principales, “Voy a seguir luchando” (Smith, 20), son en última instancia la movilización, la coalición y la construcción de espacios nuevos y más justos en Los Ángeles.

En casa con Teoría crip

Aunque tal vez se resista a una clausura, este capítulo de alguna manera ha cerrado el círculo: comenzando en Bombay, analizando problemas o movimientos globales que, sin embargo, siempre provocan preguntas de acceso muy específicas (locales), ha terminado con ejemplos locales o aparentemente aislados (The Littlest Groom, los L.A. Crips) que, no obstante, pueden leerse como entrelazados y relacionados con procesos económicos, políticos y culturales más amplios, translocales o incluso globales. En el medio, presento otro conjunto de inversiones: la teoría crip puede implicar, como en Vital Signs, salir del armario como lo que supuestamente ya eres (pero sin repetir fielmente la visión de la cultura dominante sobre eso), y la teoría crip puede implicar paradójicamente, como con la Campaña de Acción para el Tratamiento, salir del armario como lo que no eres, al menos aparentemente. Con estas preguntas sobre lo local y lo global, sobre lo que eres y lo que no eres, entrelazándose unas con otras, podemos —quizá— en este punto plantear algunos principios orientativos de la teoría crip. Podemos

decir que la teoría crip, salir del armario crip, o el crippin' podrían, ahora o en el futuro, implicar:

1. Reivindicar la discapacidad y una política de identidad de la discapacidad al mismo tiempo que se alimenta una relación de oposición necesaria con esa política de identidad. Me refiero no solo a los activistas de TAC que se declaran seropositivos y a las identidades de discapacidad des-individualizadas que salen del armario en Vital Signs para ser entendidas a través de esta rúbrica, sino también, como contraejemplo, The Littlest Groom, ya que parece claro que una política de la identidad de la discapacidad aislada o deslocalizada, en ese caso, potencialmente interfiere con un análisis más matizado que es posible gracias a los análisis espaciales y de las coaliciones.

2. Reivindicar la historia queer de la salida del armario, "salgamos de los armarios, a la calle", mientras simultáneamente se responde con descaro a la cultura de los padres/madres (o, para el caso, a cualquier cultura parental, incluidos los estudios sobre la discapacidad o el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad). Responder con descaro a la cultura de los padres/madres queer implicaría rechazar las diversas formas en que la visión LGBT de salir del armario se ha convertido (y las formas en que la salida del armario de la discapacidad se puede convertir), en, por ejemplo, el descubrimiento, el anuncio y la celebración de la diferencia individual o individualizada.

3. Exigir que, como diría el Foro Social Mundial, otro mundo sea posible, o que, dicho de otra manera, un mundo accesible sea posible. Sin embargo, el "acceso" debe entenderse, de acuerdo con este principio, tanto de manera muy específica como muy amplia, a nivel local y mundial. Un mundo accesible en ambos niveles se construiría necesariamente en oposición al neoliberalismo y a lo que Lisa Duggan llama las "culturas de redistribución ascendente" que han prevalecido durante las últimas tres décadas (Twilight of Equality xvii).

4. Insistir en que, aún más, un mundo discapacitado es posible

y señalar que el movimiento anti-globalización y otros movimientos de izquierda que no sean capaces de asumir esta idea —que un mundo discapacitado es posible y deseable—, o que la vean como contraintuitiva, necesitan volverse crip. De hecho, la mayoría de los movimientos de la izquierda, incluida la mayoría de los movimientos queer, no puede concebir esa idea porque en general están atados a modelos liberacionistas que necesitan de la discapacidad como esa materia prima contra la que se forma el mundo futuro imaginado. Podría decirse que esa necesidad es visible en todas partes, en tesis simples como "el neoliberalismo incapacita la disidencia" o, más seriamente, en la resistencia del FSM a dar voz a las personas con discapacidad en Porto Alegre y Bombay. El trabajo de Mitchell y Snyder sobre lo que ellos llaman "el Atlántico eugenésico" proporciona una prueba más de hasta qué punto la necesidad de utilizar la discapacidad como materia prima contra la cual se configura un mundo deseado es fundamental para la modernidad ("Atlántico eugenésico").

5. Ir "más allá de las rampas", como lo llama Marta Russell, y tratar cuestiones de cómo se conciben, se materializan, se dan forma espacial y se habitan las culturas de la capacidad o la discapacidad privadas o privatizadas versus públicas, o cómo —para tomar prestada una frase de Sharon Snyder, que la extrae de la geografía cultural— las "geografías de desarrollo desigual" se asignan a cuerpos marcados por diferencias de raza, clase, género y capacidad (533). "Malibú en llamas", en este sentido, podría transmitir el compromiso crip de que hasta que se acceda a ese otro mundo que es posible, los sitios o lugares donde emergen las identidades de la discapacidad siempre serán interrogados y transformables, manteniendo nuestra visión de que quiénes somos o podríamos ser solo puede tener significado en relación con lo que no somos (todavía).

Dije que concluiría con una breve historia queer-crip que, en muchos sentidos, remite todo esto a mi vida. Quizás Teoría crip sea una intervención teórica, quizás sea (inesperadamente) una carta de amor, y quizás sea (o se convertirá) en muchas otras cosas. No suelo escribir directamente con otra persona, como hacen Snyder y

Mitchell, pero en muchos sentidos mi vida colectiva con mi propio novio, con quien he vivido durante más de cinco años, alimenta este análisis y este libro. El hogar —mi hogar o cualquier hogar— no es un refugio separado de la convergencia de lo local y lo global, y las preguntas sobre quiénes somos y quiénes no somos se formulan allí como en cualquier otro lugar.

Aunque la teoría crip que estoy esbozando hace que sea imposible hacerlo así, es tentador ver la historia de Joseph como tres historias. Está la historia del trabajador inmigrante, alguien que hizo sus maletas y salió de Brasil en 2001, cruzó el Atlántico eugenésico con una visa de turista y realizó diversos trabajos, incluido un trabajo temporal de un día en un servicio de restauración para uno de los muchos eventos celebrados en el día de la primera toma de posesión de Bush II, un hecho que explico no para dar a entender que él desprecia a George W. Bush, sino para subrayar lo mucho que depende la economía estadounidense de la mano de obra inmigrante, y que se niega este hecho. Centrarse en las personas que han sido nominadas para altos cargos en el gabinete del gobierno y que han sido denunciadas por explotar a los trabajadores inmigrantes oculta cómo funciona la explotación (o más bien la super-explotación, que no es simplemente la extracción de plusvalía, sino "la producción de beneficios en condiciones especialmente precarias y con salarios especialmente bajos") (Foley, 30). En casos tan notorios, la degradación de los propios trabajadores solo se ve agravada por el enfoque de los medios no en las condiciones laborales de los inmigrantes, sino en la "vergüenza" que el incidente causó al funcionario en cuestión. Cuando Bernard B. Kerik retiró su nominación para dirigir el Departamento de Seguridad Nacional en diciembre de 2004, porque había contratado a una inmigrante indocumentada para labores domésticas y no había pagado los impuestos o ni su seguridad social, el nuestro seguramente no era el único hogar de Washington DC con pruebas concretas de lo muy hipócritas que estaban siendo los funcionarios de Casa Blanca al avergonzar y criticar en público a Kerik, ni éramos, sin duda, los únicos con cierta autoridad para decir "bueno, de acuerdo con esa lógica, Bush también debería dejar el cargo". Washington o cualquier otra ciudad de los EE.UU. dejaría de funcionar si la super-explotación, a menudo literalmente incapacitante, en la que se basa, fuera denunciada (dicho de otra

manera, Washington está en llamas)[38]. Aunque este tema, como tal, no ha sido importante en los estudios sobre la discapacidad, ciertamente no es una novedad para quienes realizan estudios culturales en general que la consolidación ideológica de la "patria" externaliza y demoniza permanentemente a millones de trabajadores/as que ya viven en el país, aunque las voces de esos/as trabajadores/as, por muchas razones, son raramente recogidas en las investigaciones de los estudios culturales. Una transferencia de poder se emitió en todo el mundo el 20 de enero de 2001, pero aunque (o cuando) los medios de comunicación se centraron en las críticas de esa transferencia en particular, los/las camareros/as que servían la comida en los eventos de la inauguración no eran parte del debate. Mi encuesta (ciertamente poco científica) de las personas que Joseph y yo conocemos sugiere que tenían muchas ideas críticas sobre lo que estaba sucediendo.

Joseph realizó otros trabajos en California y Maryland, y a veces los dejó después de que le pidieran la documentación (en este momento tiene un número de identificación fiscal real, aunque por lo que sabemos, los únicos servicios pagados con impuestos a los que ha accedido son las carreteras que utiliza para conducir al trabajo todos los días). Actualmente gana alrededor de 1.400 dólares al mes, que no es un salario digno en Washington ni en la mayoría de los demás lugares de Estados Unidos, y trabaja un promedio de 10 horas al día, cinco (o seis) días a la semana. Su solicitud de permiso de inmigración fue presentada legalmente en mayo de 2002; en el momento de escribir este artículo, el INS está procesando solicitudes de principios de 2001. Por supuesto, no puede obtener una tarjeta de residente a través de mí.

Luego, está la historia queer, del sexo por teléfono y el sexo por internet, de una amplia gama de juegos eróticos, de salas de chat llenas de hombres (o llenas de señales en la pantalla generadas por personas con muchas identidades de género diferentes). Al llegar a la mayoría de edad en Río de Janeiro, específicamente en el área de la ciudad conocida como Zona Sul y los barrios de Botafogo y Copacana, la interpretación de Joseph de su deseo y su actividad con personas del mismo sexo lo llevó a una identificación específicamente gay no muy diferente a la que yo tengo en Estados Unidos. Aun así, en Brasil y Estados Unidos, ambos hemos sido

significativamente influenciados por lo que Richard Parker llama, en su estudio de las homosexualidades brasileñas, “diversas culturas del deseo, organizadas en torno a diversas formas de prácticas entre personas del mismo sexo y (…) culturas de resistencia, que al menos suponen una protección parcial contra la violencia, el estigma y la opresión que se encuentran en el mundo exterior”(42). En realidad, las barreras del idioma, cuando nos conocimos, hicieron que algunas de las cosas que nos proponíamos el uno al otro (ya que, como personas queer, empezamos por el sexo, para hacer luego el resto de las cosas), no se tradujeran exactamente igual, pero esas barreras se disolvieron rápidamente. Y desde que se vino a vivir conmigo en septiembre de 2001, hemos mantenido relaciones continuas con las culturas queer del deseo en Washington, Río de Janeiro y otros lugares (incluido el ciberespacio); si la seguridad nacional depende de la ubicación de Brasil y otros países en otros lugares, la vitalidad de nuestra propia casa depende de lo contrario. Cuando escucho un exuberante “¡Bicha!”xxii y risas, por ejemplo, sé que Joseph está al teléfono o en el ordenador con su amigo Fabio de Río; estamos conectados a las culturas brasileñas del deseo, aunque los problemas de su visado hacen imposible (quizás permanentemente) que estemos allí físicamente. Y aunque parece que el matrimonio podría dar una respuesta limitada a estas preocupaciones (actualmente no está disponible para parejas binacionales del mismo sexo, de todos modos), no estamos particularmente interesados en él (por razones de compromiso político) y, de alguna manera, estamos mucho más preocupados por cómo podría, potencialmente, poner en peligro nuestra conexión y compromiso con los demás, con las culturas del deseo y la resistencia que han permitido que nuestra relación prospere.

Y finalmente, está la historia de la discapacidad, ya que Joseph perdió la vista en uno de sus ojos en mayo de 2004 y ahora le han diagnosticado esclerosis múltiple, que probablemente lleva teniendo durante bastante tiempo, incluso cuando hizo las maletas y se mudó aquí, e incluso cuando se conectó a Internet para ver qué relaciones queer podría hacer en este nuevo espacio. Este diagnóstico sumó a nuestras vidas, casi de la noche a la mañana, innumerables visitas a oftalmólogos y neurólogos, preocupaciones por los copagos y el seguro, y ahora las compañías farmacéuticas nos envían folletos con

títulos como Esclerosis múltiple: una guía para familias (Kalb) (por cierto, nuestra familia, que incluye, entre muchos otras personas, ex amantes en Chicago y Maryland y amigas lesbianas en Carolina del Norte, no estaba representada en la guía).

Aunque Joseph básicamente está excluido del Estado del bienestar (en ruinas) de Estados Unidos, las identidades de discapacidad que se habían formado en ese contexto fortalecieron la transición inesperada que estábamos haciendo. A menudo me he preguntado si la teoría de John Hockenberry de la "visión cuántica de la discapacidad", que "te permite atreverte a pensar que puedes haber vivido dos vidas, dos cuerpos que ocupan dos lugares a la vez", era una teoría retrospectiva en lugar de surgir, como parece en su autobiografía, en el momento del accidente automovilístico que provocó su discapacidad (25). Hockenberry presenta la teoría para contrarrestar "la antigua visión newtoniana del universo [que] afirma que la discapacidad es como un freno en la rueda de la vida que te ralentiza con la fricción" (24). Aunque mi pregunta sobre el momento en que surgió la teoría de Hockenberry puede ser imposible de responder, en este momento puedo decir que las innumerables contraidentificaciones y contrahistorias sobre la discapacidad que surgieron del movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y los estudios sobre la discapacidad, y que estaban sólidamente establecidas en el momento del diagnóstico de Joseph, hizo que se entendiera una visión cuántica. Aunque no fuera elegible para recibir prácticamente ningún "beneficio por discapacidad" del Estado, en 2004, él (o nosotros) podíamos decir "estoy discapacitado" y que eso fuera el comienzo de una historia de resistencia, no de una tragedia. Cuando estábamos viendo el tema del seguro, para obtener la traducción al portugués de algunos de los puntos más confusos sobre la esclerosis múltiple, sobre nuestra situación (para saber quién era yo o quién era él) con Caremark o Shared Solutions o cualquier otra agencia nueva que visitamos, también nos reímos de lo sexy que era la nueva diva discapacitada de Washington.

En casa con discapacidad. Fotografía del autor.

Somos solo un hogar, pero la vista desde aquí es local y global, y a diario nos planteamos preguntas sobre quiénes somos, quiénes no

somos y quiénes podríamos llegar a ser. He aprendido mucho de la teoría queer y de los estudios sobre la discapacidad, de forma aislada y en sus puntos de convergencia aún en proceso, pero en este momento, si no tuviéramos la teoría crip, tendríamos que inventarla. Y con ese nosotros, supongo que me refiero a aquellos de nosotros que nos identificamos como o con trabajadores brasileños, gais, inmigrantes con esclerosis múltiple, y también con el resto de nosotros/as. Aunque quizás si otro mundo es realmente accesible (un mundo más allá de las rampas y del matrimonio LGTB, más allá de las políticas de identidad y los análisis que aislarían lo cultural de lo económico y viceversa), esa oposición es o debería ser insostenible. La teoría crip podría funcionar como un cuerpo de pensamiento, o como un pensamiento sobre los cuerpos, que permite afirmaciones como las siguientes: si ni siquiera puedes concebir que te identifiques como o con trabajadores inmigrantes brasileños, gais, con esclerosis múltiple, entonces sigues sin prestar atención a cómo se van materializando los cuerpos y los espacios en las culturas de redistribución ascendente que habitamos actualmente. Llámame crip, pero creo que esas identificaciones poco probables, así como las culturas de redistribución descendente que aún quedan por imaginar (queer y discapacitadas), siguen siendo posibles.

xiii Recordemos que queer en inglés tiene una fuerte carga peyorativa; no hay una traducción precisa de queer en castellano, pero se puede traducir por marica, bollera, travelo, transmaricabollo, rarito/a, etc., términos que recogen el insulto o la injuria del original inglés (N. del T.).

xiv En el doble sentido de ‘concretado’ y de ‘hecho sólido, como el hormigón’. En inglés ‘concrete’ significa ‘concreto’ y también ‘hormigón’ y el autor juega aquí con ese doble sentido [concretized]. En castellano ‘concreto’ también significa ‘sólido, compacto, material’ (RAE) (N. del T).

xv Gloria Anzaldúa falleció en 2004, cuando McRuer estaba escribiendo este libro (N. del T.)

xvi En la versión en castellano de este libro se tradujo como “raros”

pero hemos preferido dejar el original inglés “queer”, palabra que menciona aquí el autor (N. del T.).

xvii En castellano en el original (N. del T.).

xviii Hay traducción en castellano, Borderlands/La frontera, Capitán Swing, 2016, p. 42. Hemos añadido ‘los criollos’, que falta en la traducción en castellano (N. del T.).

xix El título de este capítulo (Malibú en llamas) es una referencia a esta película (París en llamas), que se hizo famosa por el detallado análisis que hace de ella Judith Butler en su libro Cuerpos que importan. La serie Pose también se basa en esta película (N. del T.)

xx Talk back significa responder de forma descarada, insolente (N. del T.).

xxi Crib significa cuna (N. del T.)

xxii Marica, en portugués (N. del T.).

2

Capitalismo e identidad discapacitada

Sharon Kowalski, interdependencia y domesticidad queer

El 18 de noviembre de 2003, el Tribunal Supremo de Massachusetts dictaminó que el Estado estaba discriminando a lesbianas y gais al negarles el derecho a casarse. El tribunal les dio a los legisladores de Massachusetts seis meses para rectificar la situación, lo que significaba que los certificados de matrimonio para parejas del mismo sexo se emitirían a partir de mayo de 2004. En febrero de 2004, la judicatura de Massachusetts debatió el tema desde diversos enfoques, votando en contra tanto de un proyecto de ley de compromiso de "uniones civiles" (que se parecía a un proyecto de ley aprobado en Vermont en 2000 que otorga a las parejas del mismo sexo los beneficios del matrimonio, sin darle ese nombre) como contra una enmienda constitucional que prohibía oficialmente el matrimonio entre dos hombres o entre dos mujeres en el Estado. Si hubiera sido aprobada, la enmienda se hubiera enfrentado a un retraso potencial de dos años antes de poder implementarse, ya que los votantes de Massachusetts solo hubieran podido votar su aprobación en 2006. Los matrimonios legales para parejas del mismo sexo comenzaron a celebrarse en Massachusetts en mayo de 2004, aunque el gobernador Mitt Romney insistió —haciendo pública de nuevo una ley racista de 1913 destinada a restringir las uniones interraciales— que las parejas de otros lugares no podrían casarse en el Estado si su matrimonio no era reconocido legalmente en el lugar de origen.

Al mismo tiempo, mientras continuaban los debates en la judicatura de Massachusetts en febrero de 2004, el alcalde Gavin Newsome de San Francisco comenzó a emitir certificados de matrimonio a parejas del mismo sexo en la ciudad. El matrimonio de lesbianas y gais había sido prohibido en California desde 2000, tras la aprobación de una norma conocida como la Iniciativa Knight; a pesar de ello, cientos de parejas hicieron cola frente al Ayuntamiento de San Francisco, uniéndose a Newsome en lo que era esencialmente un acto de desobediencia civil. Las activistas históricas Del Martin y Phyllis Lyon, que habían fundado la organización de lesbianas Daughters of Bilitis (DOB) en 1955 y coautoras del libro Lesbian/Woman en 1972, fueron las primeras en casarse en la acción de San Francisco. Aunque tanto DOB como Lesbian/Woman podrían interpretarse de muchas maneras como asimilacionistas (la organización y el libro, por ejemplo, criticaron con dureza la singularidad queer de los roles e identidades butch/femme o, más bien, fueron incapaces de comprender que las identidades butch/femme se habían generado como alternativas que a menudo desafiaban la respetabilidad heterosexual), las expresiones en muchas de las caras de las personas que estaban en el exterior del Ayuntamiento sugerían que deseaban algo más[1]. Las imágenes de las largas colas se retransmitieron de costa a costa y para algunos, tal vez, la desobediencia civil repentinamente dio lugar a un San Francisco que no había existido desde finales de los 80 y principios de los 90 en el apogeo del activismo radical contra el sida.

Newsome no fue la única figura pública que desafió las políticas estatales. En lo que a veces parecía ser una ola de desobediencia civil, funcionarios/as de Nuevo México, Oregón y Nueva York también emitieron certificados de matrimonio. Los miembros del clero más solidarios celebraron ceremonias nupciales desafiando la tradición. En la ciudad de Nueva York, el escaparate de una tienda Kenneth Cole de Manhattan colocó dos maniquíes masculinos y dos maniquíes femeninos uno al lado del otro con carteles y flechas que marcaban la distancia a San Francisco y a New Paltz, Nueva York, donde el alcalde Jason West, miembro del Partido Verde, estaba emitiendo certificados de matrimonio. Por todo el país muchas parejas salían del armario, celebraban ceremonias civiles y regresaban a casa como parejas casadas.

El fin de año, sin embargo, trajo otro tipo de espectáculo. Los/las votantes de Missouri, meses antes de las elecciones de noviembre, aprobaron una enmienda constitucional que prohibía el matrimonio entre personas del mismo sexo en el Estado, y el gobernador de Virginia, Mark Warner, firmó un proyecto de ley que llegó aún más lejos, prohibiendo otras formas legales que pudieran reconocer a las parejas del mismo sexo, como uniones civiles o parejas de hecho. A pesar del apoyo del presidente George W. Bush a la medida y del control republicano tanto de la Cámara de Representantes como del Senado, una votación en el Congreso de los Estados Unidos que habría comenzado el proceso de enmienda de la Constitución para prohibir el matrimonio entre personas del mismo sexo, fracasó. No obstante, normas o proyectos de ley como los de Misuri y Virginia fueron aprobados en otros catorce Estados en el año electoral de 2004, y mucha gente creía que la oposición conservadora al matrimonio entre personas del mismo sexo sería decisiva para llevar a Bush a un segundo mandato. Fuera o no cierto esto, algunos grupos socialmente conservadores a principios de 2005 dejaron claro que esperaban una recompensa: apoyarían la agenda económica y política más amplia de Bush (incluida la privatización de la seguridad social) siempre y cuando siguiera adelante con sus posición de aprobar la enmienda constitucional.

Para los conservadores y liberales que ven estos espectáculos, siempre parece haber dos, y solo dos, opciones muy claras. De hecho, muchas personas que están analizando los derechos LGBT en el cambio de siglo (incluidas muchas personas LGBT) todavía se sorprenden al saber que las comunidades queer en realidad han estado profundamente divididas sobre el tema del matrimonio igualitario. Los conservadores pueden creer en general que el tema es parte de una “agenda LGTB” más amplia y unificada, pero el consenso progresista en muchos lugares también señala una unidad relativa; los progresistas tienden a creer que el matrimonio homosexual es simplemente una cuestión de justicia. Según el consenso progresista, el proceso de cambio que comenzó con la victoria en Vermont en 2000 —con la aprobación de uniones civiles legalmente sancionadas— no solo es “progresista” sino que es inequívocamente algo bueno, similar a otros datos que indican que los gais y las lesbianas están más seguros/as “en público” que hace una década. Después de que el proyecto de ley de uniones civiles

fuera aprobado por la Cámara y el Senado de Vermont en 2000, de hecho, el gobernador Howard Dean lo vinculó con ideales progresistas básicos que "han sido increíblemente importantes para el éxito de este país", declarando: "Esta es una votación que trata de un principio, y ese principio es el respeto a todas las personas, independientemente del género, la etnia, la orientación sexual, la raza o cualquiera de los factores que nos hacen diferentes" (citado en Dahir, 61). Un artículo de portada posterior de la revista nacional de noticias para gais y lesbianas The Advocate participó en la presentación de Dean (que había declarado su candidatura a la presidencia y que durante un tiempo fue el favorito del Partido Demócrata en 2003-2004) como una figura de sentido común progresista. Un Dean sonriente aparecía debajo del titular "Un Presidente de la unión civil" y fue presentado, aparentemente, como el antídoto (o al menos como un oponente novedoso y claramente progresista), para un Bush sonriente y autocomplaciente. A finales de 2004, después de las victorias anti-LGTB de las elecciones de noviembre, Dean había sido superado como la figura representativa del sentido común: Advocate nombró a Newsome, de San Francisco, "Persona del año", por supuesto, no porque hubiera ganado notoriedad por una serie de normas punitivas —a favor del desarrollo— contra las personas sin hogar (como las iniciativas del toque de queda diseñadas para que las personas sin hogar no fueran visibles), sino nuevamente debido a sus opiniones progresistas, claramente novedosas, en un momento histórico de hostilidad: por tener el valor de apoyar el tema único del matrimonio entre personas del mismo sexo[2].

El consenso progresista representado de diversas formas por figuras como Dean y Newsome (que están situados dentro del discurso del movimiento del matrimonio igualitario como "aliados heterosexuales") posiciona el apoyo a las uniones civiles o al matrimonio igualitario a principios de siglo como parte integral del apoyo a la diversidad y el respeto por la distinción o diferencia cultural. Por lo tanto, el consenso también se asume generalmente a partir de programas de televisión positivos como Ellen, Will and Grace y Queer As Folk (que aportaron las representaciones más populares de lesbianas y gais durante la década de 1990), o grupos como Human Rights Campaign (que fue la organización más visible y mejor financiada que trabajaba para garantizar los derechos LGBT

durante esa década). Human Rights Campaign (HRC), que siempre apoya con mucho énfasis la diversidad pero que, en contraste con el National Gay and Lesbian Task Force (NGLTF), declaró a principios de 2003 que no tomaría una posición sobre la guerra en Irak, porque no lo consideraban "un problema LGTB", se centra en temas más específicos como la legislación sobre delitos de odio, los beneficios para parejas que viven juntas, el matrimonio igualitario y derogar la prohibición de que haya personas LGBT en el ejército. En su "Action Center and Store" en Washington, D.C., uno puede informarse sobre estos proyectos mientras compra pendientes con el arcoíris y otros accesorios de moda queer. Cuando hablan de todos estos cambios culturales, desde Will y Grace hasta las tiendas LGBT, los/las teóricos/as y activistas queer son igualmente ambivalentes, lo que, sin duda, también puede sorprender a muchas personas que apoyan los derechos LGBT[3].

Sin embargo, los estudios queer y el activismo, junto con —para ampliar el conjunto de testimonios sobre estos desarrollos— los estudios sobre discapacidad y el activismo de la discapacidad, no han tenido en cuenta los argumentos que expuse en este capítulo, que sugieren que los debates intracomunitarios sobre el matrimonio igualitario y otros temas de "normalización" tienen que ver principalmente con la discapacidad y la opresión de la discapacidad (y no solo porque para acceder al Centro de Acción y la Tienda de HRC, y a muchos otros edificios en Washington DC, haya que bajar un tramo de escaleras empinadas). Por lo tanto, dos ideas sustentan mi análisis en este capítulo: primero, que las comunidades queer podrían reconocer que el inconsciente político de los debates sobre la normalización (incluidos los debates sobre el matrimonio) está conformado, en gran parte, por ideas sobre la discapacidad; en segundo lugar, que las comunidades con discapacidad preparadas para entrar (o que ya están entrando) en parte del territorio recientemente trazado por los movimientos queer, podrían recurrir al pensamiento queer radical para seguir promoviendo la conciencia crítica de la discapacidad que ha surgido en las últimas décadas, lo que yo llamo en este libro teoría crip o cultura crip. Aunque la llamada a dos comunidades inevitablemente replica la misma división que quiero cuestionar, sin embargo, también quiero volver a insistir en que no estoy presuponiendo en este capítulo una separación clara o absoluta entre comunidades queer y

comunidades de personas con discapacidad, especialmente porque el texto que se encuentra en su centro, la obra de Karen Thompson y Julie Andrzejewski Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, trata por igual sobre la sexualidad lesbiana y sobre la identidad de la discapacidad.

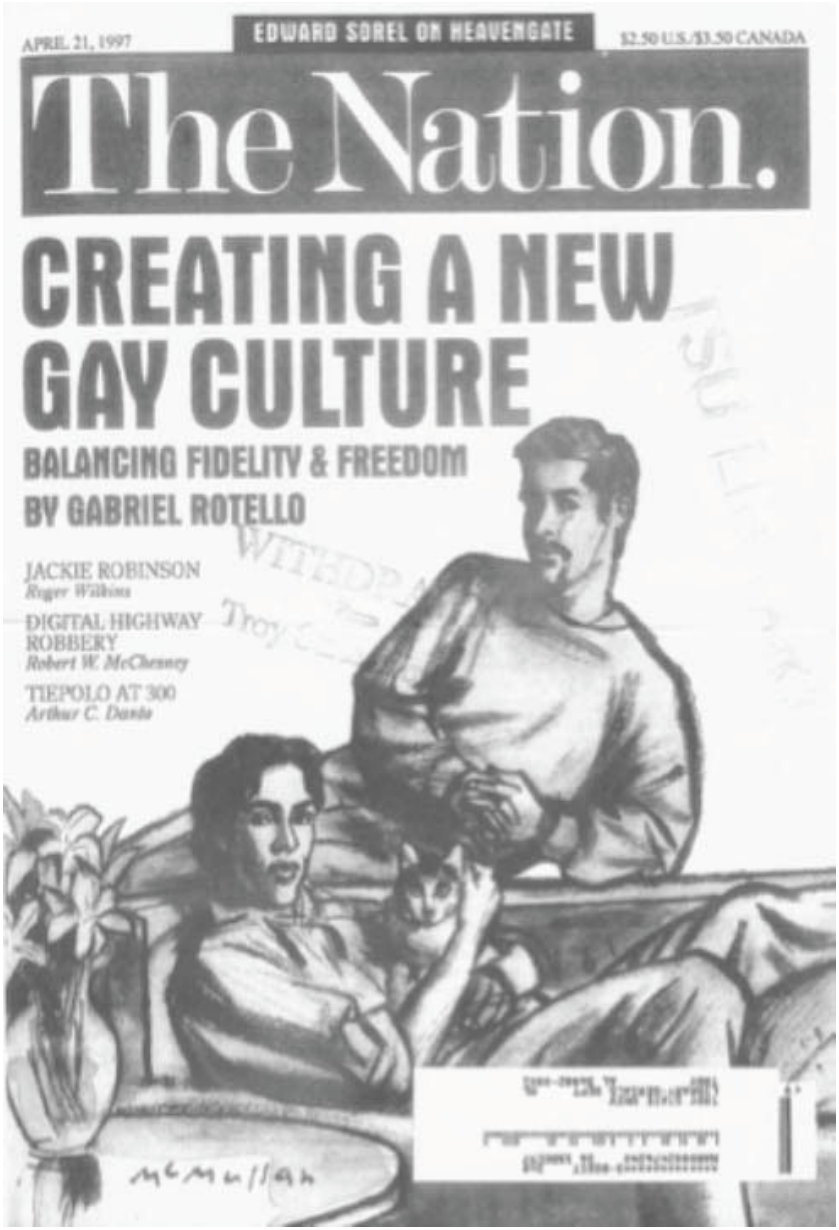
A continuación, ofrezco una descripción general de las críticas queer contemporáneas al matrimonio y a la domesticidad, y comienzo a investigar cómo aparece la discapacidad en esas conversaciones. Luego analizo la historia de la oposición queer a la domesticidad, basándome en el artículo fundamental de John D'Emilio de 1980 "Capitalismo e identidad gay" y ampliándolo. Concluyo con una lectura detallada de Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, que complementa esa historia queer; a través de esa lectura, sostengo que la esfera pública ampliada que los/las historiadores/as gais y lesbianas y los/las teóricos/as queer han demandado se articula con lo que podríamos llamar la "esfera pública accesible" que los/las teóricos/as y activistas crip han comenzado a imaginar y materializar. La esfera pública burguesa, que ha sido teorizada de forma más conocida por Jürgen Habermas, se basa en los principios de independencia y capacidad y, por lo tanto, es hostil tanto a la concepción más amplia de acceso que han elaborado los/as teóricos/as y activistas de la discapacidad como a las culturas públicas alternativas (e interdependientes) que han defendido los/las teóricos/as queer, y los/ las teóricos/as sociales radicales, de manera más general[4].

Volver crip la domesticidad I

En 1991, Nan Hunter, señalando que las parejas del mismo sexo que solicitaban el derecho a casarse habían presentado demandas en Hawái y el Distrito de Columbia, escribió proféticamente: "El esfuerzo por legalizar el matrimonio igualitario surgirá casi con certeza como un problema importante en la próxima década"(106). La predicción de Hunter fue completamente confirmada en la década de 1990. Sin embargo, dada la reacción violenta que acabo

de relatar, especialmente el espectáculo anti LGBT de las elecciones estadounidenses de 2004, la mayoría de los comentaristas LGBT, incluidos los defensores de la legalización del matrimonio, tendría que reconocer que el enfoque en los derechos matrimoniales ha traído resultados ambiguos, si no en gran medida negativos. Mucho antes de 2004, el fracaso en Hawái llevó a un referéndum que reescribió la constitución de ese Estado para que el matrimonio se definiera como la unión de un hombre y una mujer, y la Ley de Defensa del Matrimonio (DOMA), que codificaba la misma definición de matrimonio a nivel nacional, fue promulgado por el presidente Bill Clinton.

El clima político de reacción violenta podría indicar que se necesitaba frente unido. Como escribe Michael Warner: "¿Qué interés podría tener una discusión escéptica sobre el matrimonio ahora, dada la naturaleza de la oposición?" (Trouble with Normal 83). Sin embargo, basándose en las críticas queer al movimiento por los derechos matrimoniales, una discusión tan escéptica es precisamente lo que Warner ofrece: "La imagen del Gay Bueno", escribe, "nunca se invoca sin tener su sombra en mente: el Queer Malo, el tipo de persona que tiene sexo, que habla de ello y que construye con otras personas queer una forma de vida que la gente común no comprende ni controla" (114). De manera constante, el movimiento por los derechos matrimoniales se ha centrado en la fabricación de imágenes del Gay Bueno o la Lesbiana Buena, a veces explícitamente, como cuando la portada de Nation del 21 de abril de 1997 presentó a los lectores una imagen de dos hombres gais y su gato bien acurrucaditos en su salón ("Creando una nueva cultura gay: el equilibrio entre la fidelidad y la libertad", decía el titular), o cuando Gabriel Rotello, el autor del artículo, junto con otros escritores neoconservadores muy bien pagados, invocó la imagen de la pareja de lesbianas caserasxxiii y de buena conducta como modelo para el hombre gay no casero y de mala conducta. A muchas lesbianas, en el punto álgido de estos debates, no les gustó nada ser utilizadas como símboloxxiv de la nueva cultura LGBT, pero lo que estaba en juego era la utilidad de la imagen, no la compleja realidad de la vida de las lesbianas.



Portada de The Nation, 21 de abril de 1997.

Por supuesto, dado que los estudios sobre la discapacidad es una de las principales condiciones de posibilidad para mi análisis de estos argumentos, utilizo la metáfora del niño/a de póster de forma deliberada[5]. Sin embargo, creo que ese despliegue de imágenes en el debate del derecho al matrimonio igualitario hace uso de la lógica del niño/a de póster: las imágenes presentadas aseguran al espectador que la figura en cuestión no es tan abyecta como uno podría imaginar, o al menos que él o ella está intentando con esfuerzo no ser tan abyecto. Incluso hay algo de "mono" en estas imágenes, aunque no incluyan a un gatito: los espectadores podrían o incluso deberían sentir lástima por esas parejas que se esfuerzan tanto, e incluso podrían, tal vez, reorientar recursos para ayudarlos (y de hecho, en el debate sobre el derecho al matrimonio se ha mencionado a menudo que hay recursos que tienen las parejas heterosexuales que les son negados "incluso a la pareja gay o lesbiana más comprometida"). Al igual que con el niño/a de póster en contextos de discapacidad, un efecto habitual de esa imagen es impedir otras posibilidades de pensar sobre la identidad, la comunidad, la democracia y la justicia. Warner destaca esto, basándose en la teoría del estigma de Erving Goffman para enfatizar que el énfasis que hacen lesbianas y gais en temas de normalización como el matrimonio se basa en una estrategia fundamentalmente "estigmafóbica", "donde la conformidad se garantiza mediante el miedo al estigma" (Trouble with Normal, 43). La estrategia estigmafóbica es muy preocupante, para Warner y otras personas queer, porque impide debates más amplios sobre la justicia social y sobre la producción cultural queer. Para citar solo un ejemplo crucial: la mayoría de las quejas sobre el hecho de que parejas de lesbianas y gais no puedan obtener un seguro médico a través de su cónyuge no ha incluido un reconocimiento de cuántas personas en general no tienen un seguro médico adecuado, y mucho menos una crítica más amplia de la industria del seguro médico corporativo (una crítica que era bastante habitual en los escritos feministas y de liberación LGBT anteriores)[6].

Hunter y otros autores, sin embargo, abordan el tema desde una perspectiva diferente; plantean que "familia", "matrimonio" e incluso "paternidad" podrían redefinirse a través de estos debates. De hecho, la misma desigualdad del derecho de familia, la variedad de regulaciones de un Estado a otro y de un lugar a otro, "puede

ayudar a desnaturalizar conceptos como 'matrimonio' o 'padre/madre' y exponer la total contingencia de las convenciones sexuales que (…) construyen la familia" (106). Aunque tengo más simpatías teóricas con aquellas personas que tienen una posición dura contra la institución del matrimonio (y estoy tan influenciado aquí por una larga tradición dentro del feminismo como por la del movimiento de liberación LGBT y la teoría queer), entiendo y aprecio el trabajo de Hunter, que reconozco que tiene el potencial de ser muy adecuado. A pesar de que, desde una perspectiva foucaultiana, veo analogías con la actual "reforma" de las prisiones que en última instancia sirve para mantener funcionando sin problemas un sistema de docilidad y delincuencia, reconozco que las lesbianas y los gais que defienden las categorías de "matrimonio" y "familia" cambiarán esas instituciones[7]. Mi principal problema con el énfasis en que las lesbianas y los gais cambiarán (en algún momento no especificado en el futuro) el significado del matrimonio es que ese énfasis oculta el hecho de que tenemos ya proliferando múltiples alternativas queer a las formas heterosexuales de relacionarse. Al final, muchas personas se han sentido satisfechas al dejar los matrimonios en busca de esas alternativas queer, en vez de seguir la carrera lesbiana y gay hacia el matrimonio (y menciono a propósito una metáfora capacitista cuando hablo críticamente de la carrera hacia el matrimonio).

Sin embargo, lo que más me interesa es el hecho de que la crítica de Hunter no está hecha en abstracto. El argumento para redefinir la familia se presenta en un artículo sobre Sharon Kowalski, de hecho, en un artículo que comienza con un epígrafe del Tribunal de Distrito del Estado de Minnesota, que en 1991 finalmente otorgó la tutela de Kowalski (una mujer que había quedado discapacitada en 1983 por un accidente automovilístico) a su amante Karen Thompson: "Sharon Kowalski es hija de un divorcio entre su familia consanguínea y su familia de afinidad, la demandante Karen Thompson (…). Que la familia de afinidad de Sharon no haya disfrutado del reconocimiento social en el pasado es una desgracia" (Hunter, 101). Kowalski y Thompson vivían juntas como una pareja armarizada en St. Cloud, Minnesota (y ambas trabajaban en la St. Cloud State University), cuando un conductor ebrio chocó contra el automóvil que conducía Kowalski, matando a la sobrina de Kowalski, hiriendo levemente a su sobrino, e hiriendo gravemente a

la propia Kowalski. Los padres de Kowalski, Donald y Della, se negaron a reconocer la relación entre Kowalski y Thompson y, en el transcurso de siete años, los tribunales de Minnesota concedieron sistemáticamente la custodia a Donald Kowalski, a pesar de las repetidas solicitudes de Sharon de irse a "casa" con Thompson. Donald Kowalski no solo se negó a reconocer que su hija y Thompson eran amantes y que la preferencia declarada de su hija (a través de varios signos corporales y dispositivos de ayuda a la comunicación) era vivir con Thompson, sino que incluso su hija pudiera tener cualquier preferencia. "Realmente no significa mucho para Sharon lo que era", testificó Donald Kowalski en el tribunal; en lo que a él respectaba, Sharon Kowalski estaba "totalmente incapacitada"; con eso no se refería a que Sharon necesitara ayuda con la movilidad, la alimentación y otras funciones, sino que a Sharon no se le importaba lo que le sucediera o dónde estuviera (Thompson y Andrzejewski, 136). Thompson escribe sobre esta escena judicial en particular: "Tanto Donald Kowalski como [su abogado] parecían creer que las personas con discapacidad ya no tienen identidad, y mucho menos sexualidad". A lo largo del libro de Thompson y Andrzejewski, Della Kowalski también comparte esta creencia, que prácticamente hizo que Sharon Kowalski pasara la mayor parte de la década de 1980 en una residencia. La propia Thompson cuestiona las opiniones de los Kowalski, escribiendo: "He aprendido que usar pañales y que te tengan que girar cada dos horas no hace que una persona sea menos humana, menos capaz de sentir, cuidar, amar, pensar, soñar con un futuro" (136).

De hecho, este es un contexto más convincente para pensar en los derechos del matrimonio, aunque parece introducir una paradoja. Para resumir las dos conclusiones que sacaría de esta descripción general: desde una perspectiva, el matrimonio se está normalizando y, sin duda, los/ las activistas y teóricos/as de la discapacidad han criticado innumerables cuestiones sobre la normalización, ya que el énfasis en la "normalidad" ha sido invariablemente opresivo para las personas con discapacidad. De hecho, diría que el distanciamiento estigmafóbico hacia los miembros más estigmatizados de la comunidad que mantienen quienes abogan por el matrimonio igualitario es inevitablemente un distanciamiento respecto a la discapacidad. De hecho, esto es literalmente cierto en un sentido: analistas (como Rotello) de la domesticidad y el

matrimonio plantean el matrimonio (para los hombres gais, al menos) como un antídoto contra el sida, y su comentario, por lo tanto, aleja a las parejas presuntamente VIH-negativas de las comunidades relacionadas con el sida y de las culturas que han creado las personas que viven con sida y sus aliados/as. Ya en 1983, las propias personas que vivían con sida sostenían que el miedo irracional al sida es siempre, tanto o más, un miedo a las personas con sida, y la propuesta de Rotello de que el matrimonio sea profiláctico es irracional. De hecho, es lo que Cindy Patton llamaría un "consejo fatal"[8].

Sin embargo, desde otra perspectiva, avanzar hacia el matrimonio es potencialmente útil para la discapacidad. Why Can't Sharon Kowalski Come Home? está salpicada de referencias como "si yo fuera el cónyuge legal [de Sharon], no cuestionarían mi implicación o el tiempo que pasé con ella" (17) y "Me indignó la injusticia de la situación. Si nos hubiéramos casado legalmente, no habríamos tenido que pasar por esta tensión adicional"(33). En última instancia, argumentaré que, en parte debido a la indignación de Thompson por estas injusticias, la postura politizada que Thompson y Andrzejewski explican en Why Can't Sharon Kowalski Come Home? representa o desarrolla una conciencia queer-crip mucho más sofisticada, pero en este punto simplemente quiero resaltar la paradoja: el matrimonio igualitario funciona contra la discapacidad, el matrimonio igualitario funciona para la discapacidad.

Volver crip la domesticidad II

La mayoría de las críticas queer al movimiento por el derecho al matrimonio pone de relieve los efectos normalizadores del matrimonio igualitario. He tratado de hacer esas críticas más complejas al incluir la discapacidad en la conversación: los debates sobre el matrimonio y la domesticidad sugieren que la subjetividad gay y lesbiana se forja actualmente en el espacio contradictorio entre lo que podríamos llamar un culto a la capacidad (que incluye los Gais Buenos que son capaces de mantener un matrimonio, que

no están estigmatizados por el sida y que fueron a Washington en 2000 a la Marcha del Milenio) y culturas de la discapacidad (que incluyen el activismo contra el sida y las tradiciones feministas lesbianas del activismo en el cuidado de la salud que lo precedieron, formas alternativas de relacionarse colectiva y sexualmente, interdependencia reconocida y cuidado comunitario)[9]. Las largas colas en el Ayuntamiento de San Francisco en 2004 (aunque, de hecho, tanto la atracción normativa del matrimonio como la atracción afectiva de formas anteriores del activismo ayudaron a formarlas), representan adecuadamente cómo emergen las subjetividades en ese espacio contradictorio.

Nuestra historia, sin embargo, aporta una crítica aún más elaborada del matrimonio, o al menos de la estructura familiar supuestamente "tradicional" que coloca al matrimonio en el centro. En el conocido texto "Capitalismo e identidad LGBT", John D'Emilio ha explicado que los cambios económicos del siglo XIX desde un sistema de producción familiar (y en el sur de los Estados Unidos, la esclavitud) y hacia un sistema de "trabajo libre" permitieron el surgimiento de la identidad LGBT. A medida que los hombres y algunas mujeres fueron enviados a una "esfera pública" recién definida, algunas personas comenzaron, más claramente, a crear una identidad en torno a su deseo por las personas del mismo sexo, y las comunidades de gais y lesbianas se hicieron visibles en muchas áreas urbanas. Al mismo tiempo, para contrarrestar la inestabilidad de un sistema económico cambiante, el ámbito doméstico, en el imaginario cultural, se consolidó en oposición al ámbito público del trabajo y la producción: ya no era un lugar de interdependencia para la supervivencia, el hogar se convirtió en un sitio donde supuestamente se podría encontrar satisfacción emocional y felicidad. Como argumentó el propio Karl Marx, confirmando sin saberlo esa consolidación doméstica: "El trabajador (…) solo se siente consigo mismo fuera de su trabajo, y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Está en casa cuando no está trabajando, y cuando está trabajando no está en casa" ("Manuscritos económicos y filosóficos", 74). Las relaciones heterosexuales, en este contexto, fueron liberadas del imperativo de procrear y reinventadas como algo conectado al amor y la intimidad. D'Emilio deja claro, sin embargo, más allá de Marx, que algunos trabajadores, aunque quizás todavía "fuera de sí mismos" en el trabajo, resistieron la

demanda ideológica de estar en casa y generaron nuevos yoes y comunidades en otros lugares. Por ello, a medida que el hogar se reinventó como privado y heterosexual, una "identidad gay/ lesbiana" se hizo posible en el espacio público.

Aunque el capitalismo permite el surgimiento de identidades y comunidades gais y lesbianas, D'Emilio sostiene que la relación entre gais y lesbianas y el capitalismo es contradictoria, precisamente por el nuevo papel ideológico que juegan la familia y la domesticidad:

Por un lado, el capitalismo debilita continuamente la base material de la vida familiar, lo que hace posible que los individuos vivan fuera de la familia y que se desarrolle una identidad lesbiana y gay. Por otro lado, necesita animar a hombres y mujeres a formar familias, al menos el tiempo suficiente para reproducir la próxima generación de trabajadores. Colocar a la familia en un lugar ideológico prioritario garantiza que la sociedad capitalista reproduzca no solo a niños y niñas, sino también el heterosexismo y la homofobia. En el sentido más profundo, el capitalismo es el problema. (110)

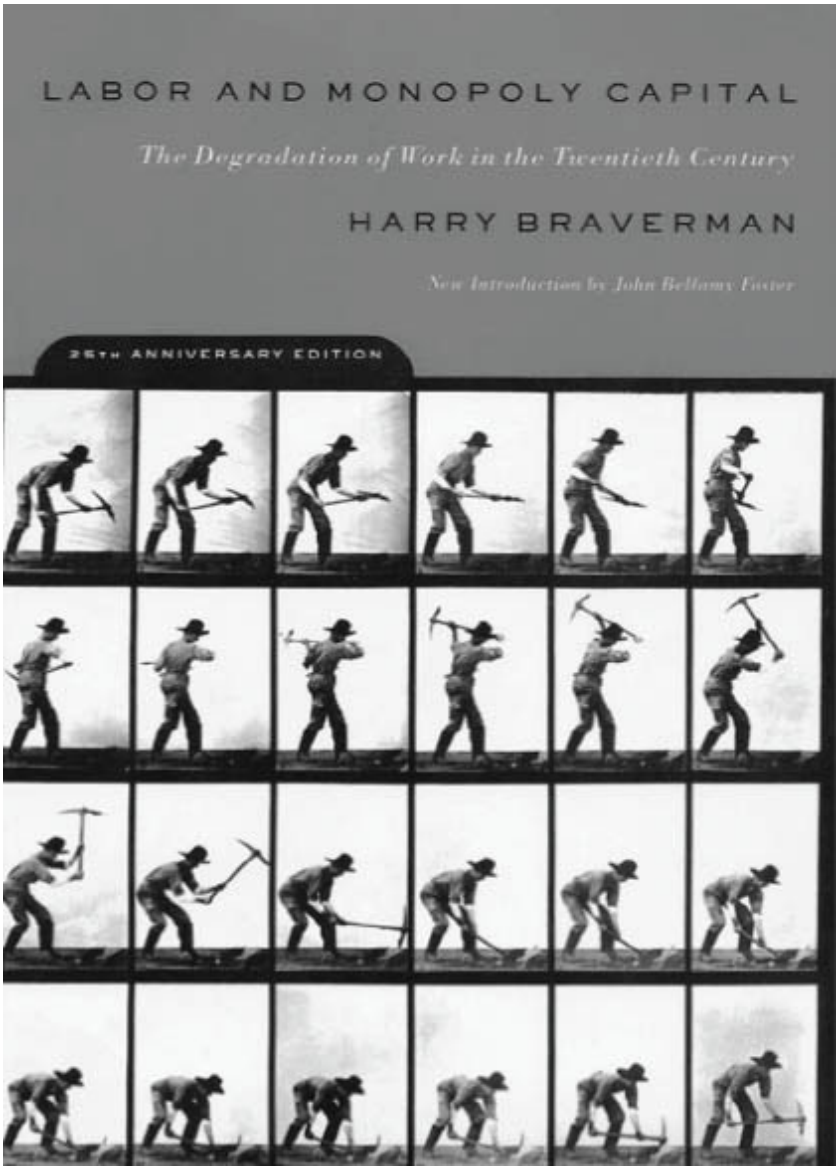
Al abordar esta paradoja en su conclusión, D'Emilio demanda una esfera pública más amplia y más radicalmente democrática. Si una respuesta a las contradicciones del capitalismo podría ser reformar la esfera privada para que gais y lesbianas se incorporaran a las ideologías heterosexuales de la domesticidad, el consumo e incluso la reproducción (algo que sin duda estaba ocurriendo a finales del siglo XX, de formas que D'Emilio y la mayoría del activismo LGBT no hubieran podido anticipar en 1980), otra respuesta sería la proliferación de culturas públicas alternativas en las que todas las personas (LGBT y no LGBT) tengamos "autonomía y seguridad" (111), y donde no podamos prever por completo las formas creativas que pueden tomar nuestras identidades y comunidades (podríamos llamar a esto la voluntad de entornos menos restrictivos). D'Emilio escribe: "[Necesitamos] estructuras y programas que ayuden a disolver los límites que aíslan a la familia,

particularmente aquellos que privatizan la crianza de las criaturas. Necesitamos guarderías comunitarias o controladas por los/las trabajadores/as, viviendas donde la privacidad y la comunidad coexistan, instituciones vecinales —desde hospitales hasta centros culturales— que amplíen la unidad social y donde cada persona tenga un lugar seguro" (111).

Siguiendo el análisis de D'Emilio, queda mucho trabajo por hacer sobre lo que llamaré en este capítulo la familia capacitista. Aunque muchos han señalado que las personas con discapacidad a menudo son socializadas separadas de otras personas con discapacidad (como le ocurre la mayoría de los gais, lesbianas, personas transgénero y bisexuales; de hecho, esta es la conexión que se cita con más frecuencia. entre discapacidad y movimientos LGBT), y aunque la retórica de salir del armario que vemos en los estudios sobre discapacidad sugiere, en el mejor de los casos, no simplemente declarar tener una discapacidad (una verdad que uno ha "descubierto" en el fondo) sino, como insinué en el capítulo 1, salir del armario en un movimiento político y cultural donde las identidades y culturas de la discapacidad o crip se crean y se recrean colectivamente, aún queda mucho que decir sobre cómo se articulan (o si lo hacen) las ideologías capacitistas, la domesticidad y la familia.

Quizás esta perspectiva en particular ha sido poco desarrollada porque parecería ser bastante diferente para la discapacidad. A medida que el ámbito público del trabajo y la producción que analiza D'Emilio se consolidó a finales del siglo XIX, parecería que se trata fundamentalmente no de la aparición de una identidad de la discapacidad, sino de una identidad de la capacidad corporal. Por ejemplo, la edición del vigésimo quinto aniversario del histórico libro Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century de Harry Braverman, que analiza estos cambios económicos y culturales (y que, de hecho, fue uno de los que inspiró el texto "Capitalismo e identidad LGBT" de D'Emilio), utiliza en la portada como imagen representativa una serie de fotogramas de estudios científicos de principios del siglo XX. Estos estudios de las fases del movimiento fueron diseñados para garantizar que los trabajadores/as se movieran de manera eficiente y productiva; el trabajo de expertos en eficiencia como Frederick Taylor y Frank y

Lillian Gilbreth desempeñó un papel importante en el surgimiento de la identidad del trabajado/a con capacidad corporal. Independientemente de si se trataba del yo que los/las trabajadores/as esperaba encontrar fuera de casa, las identidades de la capacidad corporal se produjeron en el espacio disciplinario de la fábrica. Esa nueva identidad pública, a su vez, parecería asegurar que la discapacidad fuera más una preocupación del ámbito privado o doméstico (y la marca de género de esa serie de fotografías del movimiento, así como la identidad ya existente en el siglo XIX de la mujer "inválida", parecerían corroborar esa división entre lo público y lo privado)[10].



El surgimiento del trabajador/a con capacidad corporal: fotogramas de gestión científica de Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century de Harry Braverman (edición del vigésimo quinto aniversario).

Quiero cuestionar esa visión del surgimiento de las identidades con capacidad corporal y con discapacidad dentro de la división público/ privado. La nueva consolidación ideológica del hogar como lugar de intimidad y heterosexualidad fue también la nueva consolidación del hogar como lugar de desarrollo de identidades, prácticas y relaciones de capacidad corporal. El asunto Kowalski es en parte un legado de esta fusión ideológica: la incapacidad de Donald y Della Kowalski para imaginar una domesticidad queer para su hija era simultáneamente una incapacidad para imaginar una domesticidad con discapacidad.

Al igual que las nuevas identidades gais y lesbianas, que en muchos sentidos se diferenciaban de los actos aislados de otras épocas, las identidades de discapacidad minorizadas, a lo largo del siglo XX, han surgido en múltiples lugares públicos: desde la Liga de las Personas con Discapacidad Física que protestaban por las exclusiones de la Works Progress Administration en la década de 1930 a los Rolling Quads que exigían acceso a la Universidad de Berkeley en la década de 1970, desde conferencias de estudios sobre discapacidad en las últimas dos décadas hasta Internet, donde grupos como WinVisible —Mujeres con Discapacidades Visibles e Invisibles— han conectado la discapacidad con otros movimientos (como la huelga mundial de mujeres y el activismo anti-globalización en general), o donde personas con discapacidad simplemente han entrado en espacios de chat que les han permitido imaginar o generar nuevos deseos o identidades. Incluso la acción de Un/a Presidente/a Sordo/a ya en la Universidad de Gallaudet o las acciones de finales de los 80 en Nueva York y Washington encabezadas por la Coalición contra el sida para liberar el poder (ACT UP) podrían entenderse como parte de este fenómeno. Aunque inicialmente ambos movimientos trataban, al menos en parte, de rechazar la discapacidad (de modo que el consenso parecía ser “no somos personas con discapacidad, somos personas que viven con el sida” o “somos personas sordas, no personas con discapacidad”), personas individuales y grupos han comenzado a reinventarlos, durante la última década, no tanto como un rechazo, sino como una reinvención pública de la discapacidad (de modo que, por ejemplo, ambas formas de activismo fueron expuestas de forma destacada en

la innovadora exposición del Smithsonian National Museum of American History en 2000 sobre el Movimiento por los Derechos de las Personas con Discapacidad). Y, por supuesto, la reinvención pública y colectiva de las identidades de las personas con discapacidad continúa: el activismo contra la guerra como activismo de la discapacidad ha florecido con lemas como "Haz espacios accesibles, no la guerra", "Otro mundo es accesible" y "Las residencias son armas de destrucción masiva". Sentirse cómodo con estas y otras identidades de discapacidad no era simplemente inconcebible para Donald y Della Kowalski, sino que perturbaba el espacio primario donde se configuró su conciencia de la capacidad corporal.

Consolidar el hogar capacitista

A principios del siglo pasado, mientras el hogar se reinventaba como heterosexual, un grupo de personas "expertas" conocidas como científicos de lo doméstico, en alianza con (y a veces casadas con) especialistas en eficiencia, estaban a la vanguardia de la reinvención simultánea del hogar capacitista. De hecho, los/las científicos/as de lo doméstico eran los expertos en eficiencia de la esfera "privada" recién concebida. En 1902, una experta en ciencias de lo doméstico, Henrietta Goodrich, declaró:

> La economía doméstica tiene como objetivo armonizar el hogar con las condiciones industriales y los ideales sociales que prevalecen hoy en el mundo fuera del hogar. Este objetivo nunca se podrá lograr hasta que el hogar, en su concepción popular, no represente algo más que la idea de relaciones personales en hogares individuales. Los hombres en general deben admitir conscientemente que el hogar es el taller social para la creación de los hombres. Sin embargo, ningún hogar aislado puede escapar a la obligación social que recae sobre él. (Citado en Ehrenreich y English, 168)

A pesar de la insistencia de Goodrich en que ningún hogar podía escapar a su obligación social, en realidad el nuevo hogar inicialmente representaba un ideal casi imposible, al que muchos (o la mayoría) de los individuos y grupos nunca podrían aspirar. Los arquitectos de este nuevo espacio doméstico no solo mantuvieron una estricta división del trabajo por género (que simultáneamente alimentó las nuevas identidades e intimidades heterosexuales), sino que también opusieron el hogar ordenado y bien administrado a los hogares (percibidos) como caóticos y desordenados de las personas pobres, de las personas de color y (especialmente) de los/as inmigrantes. De hecho, la nueva consolidación ideológica de la domesticidad y de la gestión hizo que los espacios donde residían estos grupos fueran inimaginables como "un hogar". De hecho, fue el hogar (es decir, el hogar blanco de clase media), "llevado a la armonía por las condiciones industriales y los ideales sociales" en el mundo en general, lo que evitaría eso que Theodore Roosevelt y otros llamaron el "suicidio racial"[11]. Como tal vez diría Foucault, el espacio disciplinario del hogar capacitista no se impuso inicialmente a las poblaciones oprimidas desde arriba; la burguesía primero construyó y ocupó ese espacio por sí misma.

El surgimiento de la ciencia doméstica estuvo relacionado en parte con lo que Barbara Ehrenreich y Deirdre English han llamado "el vacío doméstico". A medida que el hogar se establecía más como un espacio principalmente destinado al consumo en lugar de a la producción, las mujeres blancas de clase media (que, a pesar de los avances del feminismo de la primera ola, estaban siendo excluidas de muchos espacios educativos y profesionales) se quedaron sin nada que hacer. Los/las expertos/ as en ciencias domésticas llenaron el vacío y profesionalizaron el hogar, del mismo modo que (en su mayoría) médicos, científicos y académicos varones estaban profesionalizando otros ámbitos. Como explican Ehrenreich e English: "Los/las científicos/as de la domesticidad esperaban crear una línea directa entre el laboratorio científico y el hogar medio. Se apoderaron de cualquier ciencia, cualquier disciplina, cualquier descubrimiento que pudiera ser utilizado para mejorar una tarea familiar" (157). Gracias a sus esfuerzos, la limpieza y el mantenimiento del hogar se convirtieron en la gestión del hogar. La

nueva “ciencia de vivir correctamente” reclutó a las mujeres en una campaña contra la ociosidad, los gérmenes y los estados domésticos supuestamente insalubres (153).

La discapacidad sería virtualmente inconcebible en este espacio recién configurado, que estaba dedicado a la capacidad y a “la creación de hombres”, y por lo tanto, no es sorprendente que la era de la ciencia doméstica no fuera una era de institucionalización acelerada. En un análisis de las “instituciones estatales de Illinois no relacionadas con la delincuencia”, James W. Trent Jr. observa que la población en 1915 era “20.934 personas, alojadas en diecisiete instalaciones, en comparación con 1.061 internos/as en tres instalaciones en 1869”, un aumento del 1.500 por ciento (98). En su estudio sobre varias instituciones de Estados Unidos, Trent también señala la “presión que había para admitir a más personas internas y de diferentes tipos”, hizo que personas con una variedad de discapacidades cognitivas y físicas —tanto adultas como menores— fueran institucionalizadas durante las primeras décadas del siglo XX (98-99). Bertha Flaten era una persona con epilepsia que estaba internada en la Escuela y Hospital Estatal Faribault en Minnesota. Después de su muerte, Faribault la enterró, como a miles de otras mujeres y hombres en instituciones de todo el país, en una tumba con una simple lápida de hormigón marcada con el “número 7”[12]. El activista de los derechos de las personas con discapacidad, John Hockenberry, escribe sobre un tío suyo institucionalizado que simplemente fue borrado de la memoria familiar (334–353). Michael Bérubé, en sus memorias sobre su hijo con síndrome de Down, relata que el consejo médico y científico “experto” en la década de 1970 era “institucionalizar [al] bebé” y decir a “familiares y amigos que el niño había nacido muerto” (Life As We Know 30).

Lápida de Bertha Flaten. Escuela y Hospital Estatal de Faribault, Minnesota. Cortesía de la División de Ciencia y Medicina, Museo Nacional de Historia Estadounidense, Institución Smithsonian.

Los estudios sobre discapacidad a menudo han debatido la relación entre enfermedad y discapacidad[13]. La consolidación y expansión a principios del siglo XX del hogar capacitista que estoy analizando no produjo una distinción clara entre ambas cosas. El trabajo de Priscilla Wald sobre "narrativas de portadores" y sobre la historia de Mary Mallon (o "María La Tifoidea") en particular, analiza cómo las amas de casa se vieron obligadas a contener la infección mediante una mejor gestión del hogar. Contener la infección también significaba desconfiar de los demás, como la trabajadora doméstica e inmigrante irlandesa Mallon, quien supuestamente representaba una amenaza para la salud y la seguridad del hogar. Pero la institucionalización simultánea de las personas con discapacidad y el enfoque insistente, incluso implacable, de los

expertos en ciencias domésticas en la “capacidad” y la eficiencia, sugieren que la discapacidad era una amenaza para este espacio nuevo y bien administrado tanto como la infección.

Así como “el homosexual [se convirtió en] una especie” discursivamente a principios del siglo pasado (Foucault, History of sexuality, 43), también lo hizo la persona con discapacidades cognitivas y físicas. Dicho de otra manera, las personas con discapacidades o enfermedades fueron objetivadas y patologizadas de nuevas formas a medida que la autoridad para nombrar y describir la discapacidad pasó claramente a las instituciones médicas y psiquiátricas (y se alejó de otros lugares, como la iglesia y las ferias de monstruos). Las ideologías domésticas emergentes, ideologías que de hecho se volvieron dominantes en Estados Unidos a medida que avanzaba el siglo industrializado estadounidense (y que fueron acogidas incluso por grupos que inicialmente las demonizaron), facilitaron estos procesos de objetivación y patologización. Si una lógica de institucionalización y “de expertos/as” estaba sacando a las personas con discapacidad del hogar, las ideologías capacitistas las empujaban al encierro.

Por lo tanto, lejos de aparecer como la contraparte “privada” de la identidad capacitista nueva y pública, la discapacidad durante ese período estuvo muy firmemente vinculada a las ideas de patología, pérdida, carencia y aislamiento, y se opuso a la intimidad y seguridad asociadas con el espacio doméstico (heterosexual y capacitista). Solo las identidades y movimientos colectivos de la discapacidad que surgieron más adelante en el siglo XX —cuando las personas con discapacidad comenzaron a hablar, “a menudo con el mismo vocabulario, utilizando las mismas categorías por las que [eran] médicamente descalificadas” (Foucault, History of sexuality, 101)— podrían oponerse a esta consolidación de la capacidad, la domesticidad y la heterosexualidad. Y, como era de esperar, los modelos de vida propuestos por el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, como el Movimiento de Vida Independiente que comenzó en Berkeley, California, y en otras partes en la década de 1970, generalmente se han opuesto, implícita o explícitamente, tanto la institucionalización como a los modelos dominantes de domesticidad. Una sociedad accesible, según las mejores perspectivas críticas de la discapacidad, no es

simplemente una sociedad con rampas y letreros en Braille en edificios “públicos”, sino aquella en la que se han reconfigurado nuestras formas de relacionarnos y depender de los demás.

Aunque un argumento central de este capítulo es que el caso Kowalski es en parte un legado de estas consolidaciones de capacidad, heterosexualidad y domesticidad, obviamente, a principios del siglo XXI, heredamos el espacio de lo doméstico de formas complejas y contradictorias. El caso Kowalski, sin embargo, está profundamente marcado por esa complejidad y esa contradicción. Los cambios en el capitalismo y en el patriarcado durante los últimos treinta años han introducido indudablemente cierta cantidad de “flexibilidad” en las formas familiares; las “nuevas familias valientes” que Judith Stacey y otras personas han descrito se dan de muchas formas. En Minnesota, sin embargo, mucho más claramente que en muchos otros Estados, las formas familiares nuevas y flexibles se asocian con regiones particulares, sobre todo el Minneapolis más diverso -St. Paul y áreas universitarias como St. Cloud, donde Karen Thompson y Sharon Kowalski vivían y trabajaban en el momento del accidente de Kowalski. En la parte industrial del norte del Estado, donde vivían Donald y Della Kowalski, el lugar conocido como “la Cordillera del Hierro” debido al dominio de la industria minera, las formas familiares “tradicionales” son valoradas y, de hecho, se han afianzado más, mientras que alternativas familiares fluidas y posmodernas, asociadas en gran medida con las Ciudades Gemelasxxv, se han vuelto más visibles y explícitas.

Las formas familiares de la Cordillera del Hierro no son tradicionales, en el sentido de que tienen menos de dos siglos, y su deuda con los expertos en eficiencia en el trabajo o en el hogar sugiere que los intereses del capital las moldearon al menos tanto como los intereses del trabajo. No obstante, la familia heterosexual y capacitista se percibe como tradicional, al igual que, seguramente, las familias alternativas en otros lugares se perciben como amenazas. Esta amenaza se basa en la relación especial con el cristianismo que tiene la Cordillera del Hierro: esta es más profunda y claramente religiosa que otras áreas del Estado, y las visiones “tradicionales” de la familia refuerzan claramente ese fervor religioso. Casey Charles explica que “la llamada mentalidad del

Hierro, una feroz independencia combinada con una desconfianza hacia la urbanización y sus valores sociales progresistas, surgió de una historia de trabajo duro en condiciones difíciles bajo jefes duros" (21). Los jefes duros y las condiciones de explotación ayudaron a asegurar tanto las identidades capacitistas como la sensación de que tales identidades necesitaban ser (re)producidas para el futuro. El relato que hace Charles sobre la vida de los Kowalski en Nashwauk, Minnesota, ejemplifica esta visión de la seguridad y la reproducción:

Donald Kowalski se jubiló anticipadamente de la empresa Hanna Mining Company, donde había ascendido a un puesto de capataz en las minas de taconita en las décadas de 1960 y 1970. Había ahorrado suficiente dinero como para comprar un terreno fuera de Nashwauk, donde él y su esposa, Della, criaron a tres hijos, Sharon, Debbie y Mark. También crio algo de ganado y condujo una excavadora para complementar su pensión, y quiso dar a cada uno de sus hijos una parte de la propiedad para que criaran allí a sus familias. (22)

En lo que respecta a Donald y Della Kowalski, la única forma de familia reconocible era la familia capacitista/heterosexual. Y las instituciones que Karen Thompson se encontró en sus intentos de oponerse a su separación forzada de Sharon Kowalski durante siete años solo confirmaron el (des)conocimiento de los Kowalski.

Dependencia e interdependencia, fuera del armario en público

En los primeros capítulos de Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, la propia Karen Thompson se aferra explícitamente a los valores de independencia, autosuficiencia y (por extensión) aislamiento. Ella también asocia estos valores con la variante particular del protestantismo (presbiterianismo) que practica y,

como quienes viven en la Cordillera del Hierro, con lo que percibe como atributos regionales muy antiguos. De hecho, Karen, descontando las alternativas que ya son propias de la región, generalmente asocia los valores de independencia, autosuficiencia y privacidad con Minnesota en su conjunto o con el Medio Oeste en general (su propia familia de origen vive en Ohio)[14]. Trabaja como profesora ayudante de educación física y actividades de ocio en St. Cloud State University, donde disfruta de su trabajo pero no relaciona especialmente su situación con la de los demás, especialmente con otras mujeres, de su entorno. De hecho, Julie Andrzejewski, la colega con la que Karen finalmente crea una amistad después del accidente de Sharon, es durante mucho tiempo incapaz de convencer a Karen de participar en una demanda colectiva que denuncia la discriminación sistémica en la universidad por motivos de género. Cuando Karen recibe la resolución del caso, lo siente como un fracaso, debido a su continua renuencia a interpretar su experiencia en relación con la experiencia de otras mujeres.

Los primeros capítulos de Why Can't Sharon Kowalski Come Home? narran la historia de la relación de Karen y Sharon antes del accidente de Sharon. Al igual que la experiencia de Karen de sí misma como profesora, la relación se caracteriza por una insistencia en la independencia, una insistencia que no permite la identificación de la relación de las mujeres como "lesbiana" y que, de hecho, incluso evita el uso de la palabra. Invirtiendo la afirmación de Teresa de Lauretis de que "se necesitan dos mujeres, no una, para hacer una lesbiana" ("Film and the Visible", 232), en la historia del romance de Sharon y Karen, se necesitan dos mujeres para mantener la fachada de que su relación no es "lesbiana", sino que se trata simplemente de dos personas únicas que se aman. Thompson escribe: "En ese momento no estábamos preparadas para pensar o hablar sobre las implicaciones de que dos mujeres se amaran. Sentí que era Sharon, la persona, de quien me había enamorado, independientemente de si era una mujer o un hombre" (Thompson y Andrzejewski, 14).

En los meses previos al accidente, Sharon se siente cada vez más incómoda con el rechazo de la conexión y la identificación. Cuando la pareja asiste a un concierto de las cantantes lesbianas Meg

Christian y Cris Williamson, Sharon está “extasiada (…) sintiendo el apoyo que había echado de menos durante tanto tiempo. Se sintió como si perteneciera a algo por primera vez, como si fuera parte de una familia. Quería hablar de ello, admitir quiénes éramos, salir después a socializar con otras personas gais y lesbianas” (Thompson y Andrzejewski, 22). Karen, por el contrario, experimenta el concierto como “traumático”: “Me sentí expuesta o etiquetada de alguna manera (…) Por primera vez en nuestras vidas, podríamos habernos tocado en público, tomarnos de la mano, abrazarnos o intercambiar miradas sin preocuparnos por cómo lo interpretarían los demás. Pero me senté lo más lejos posible de Sharon” (22-23). El modelo de privacidad en el que se basan las vidas de las mujeres asume una visión limitada (y aislante) de la “familia” que están tratando de replicar: la seguridad y la intimidad están asociadas con el “hogar”, pero se supone que ese hogar no debe abrirse a espacios como el espacio producido colectivamente por las mujeres en el concierto. Irónicamente, antes del accidente, Karen y Sharon eran una pareja femenina armarizada, pero su relación fuertemente privada no es en realidad muy diferente del matrimonio de Della y Donald Kowalski. En espacios públicos alternativos, Sharon comienza a detectar un modelo alternativo de “familia” que situaría a la pareja como conectada con otras lesbianas, y en muchos sentidos dependiente de ellas para sobrevivir.

Después del accidente, Sharon y Karen descubren rápidamente que, independientemente de las similitudes entre su relación y un “matrimonio” heterosexual privado, y sin importar cuánto hayan estado trabajando para mantener el modelo dominante de familia, las instituciones que se encuentran están estructuradas para negar la validez de sus esfuerzos y producir verdades que naturalizarán a la familia como heterosexual y capacitista. Las primeras instituciones que participan en esta naturalización son los hospitales y residencias que inicialmente atienden a Sharon. Inmediatamente después del accidente, de hecho, la familia de Sharon y Karen es declarada inválida:

Tartamudeé en el intercomunicador [en el Hospital St. Cloud], “Me gustaría información sobre Sharon Kowalski. ¿Ella está aquí? …

¿Puedo verla? ¿Cuál es su estado?"

Una voz respondió: "¿Cuál es su relación?" Después de algunas dudas, dije: "Vivimos juntas y soy una amiga cercana".

"Lo siento. No podemos dar información a nadie excepto a familiares directos", escupió el intercomunicador. (Thompson y Andrzejewski, 4)

Con el tiempo, un acuerdo de custodia inicial permite las mismas visitas para Karen y los Kowalski en las diversas instalaciones médicas que atienden a Sharon. Sin embargo, dos trayectorias que se cruzan caracterizan la relación de Karen con estos centros. La primera trayectoria pone a Karen en contacto con un número creciente de profesionales individuales que observan que la rehabilitación de Sharon avanza mucho más rápido y es mucho más sólida con la participación central de Karen. La segunda trayectoria, amenazadora, contradice absolutamente la primera: la proliferación de "verdades" médicas sobre el estado de Sharon sugiere que no está mejorando e incluso que la participación de Karen en la vida de Sharon está impidiendo la mejora (porque, como estas verdades médicas comienzan a sugerir, solo su familia "real", en consulta con expertos médicos, puede saber qué es lo mejor para Sharon). Estas verdades médicas son a veces individuales, ya que los Kowalski reclutan (y pagan) a varios profesionales individuales para que testifiquen que los derechos de visita de Karen deben restringirse y que Sharon debe permanecer en una residencia indefinidamente. Sin embargo, con frecuencia, estas verdades médicas parecen ser una función de la estructura de la institución médica, que no puede comprender una vida lesbiana y discapacitada para Sharon fuera de su entorno.

Durante los primeros días de la crisis, Karen recurre a su iglesia en busca de ayuda y encuentra el apoyo del pastor auxiliar de la Primera Iglesia Presbiteriana a la que asiste. Cuando una mujer la agrede verbalmente, diciendo: "Debiste haber permitido que Satanás convirtiera el amor que tenías por Sharon en otra cosa para tratar de alejarte de Cristo" (Thompson y Andrzejewski, 107), Karen menciona el apoyo del pastor auxiliar. Sin embargo, después de

enterarse del incidente, el pastor se retracta de su apoyo: “Si bien quiero apoyarle y ayudarle en todo lo que pueda, le agradecería que no usara mi nombre con otros miembros de la iglesia. Hay ciertas facciones dentro de la iglesia que simplemente no aceptarían esto” (108). Karen aprende así rápidamente que la institución religiosa, como el hospital y las residencias, solo brinda ciertos tipos de “atención” y, en última instancia, protege solo a ciertos tipos de familias: “Me sentí como si me hubieran pateado en el plexo solar (…) Tenía la esperanza de que él ayudaría a otros a aceptarme como miembro de la ‘familia de la iglesia’. Me sentí traicionada una vez más. Sabiendo que no tenía fuerzas para manejar otra crisis emocional, sentí que no tenía más remedio que dejar la iglesia. Nadie se acercó a mí” (108).

El sistema judicial es la institución que más contribuye a la protección de la familia heterosexual y capacitista. En el transcurso de Why Can’t Sharon Kowalski Come Home?, numerosos casos judiciales intentan resolver varias preguntas: ¿Quién será el tutor principal de Sharon? ¿Se le permitirá a Sharon irse a casa después de su rehabilitación inicial, o será trasladada a un residencia? ¿Se le permitirá a Karen participar en la recuperación de Sharon? La fe de Karen en las personas es especialmente evidente a medida que participa en los primeros procedimientos, a menudo completamente convencida de que su propio caso es irrefutable y que cualquiera que vea la “evidencia” reconocerá sin duda que a Sharon le va mejor en la rehabilitación con Karen que con cualquier otra persona y que los intereses de Sharon se protegerán mejor evitando una estancia prolongada en una residencia. De hecho, los deseos declarados por la propia Sharon se aportan como prueba en algunos de los procedimientos, y estos deseos declarados apoyan sistemáticamente la interpretación que tiene Karen de la situación.

Los tribunales, sin embargo, repetidamente se ponen del lado de los Kowalski y de su abogado, Jack Fena. El testimonio del personal médico que los Kowalski llevan al juicio (apoyando sus afirmaciones de que Karen es perjudicial para la recuperación de Sharon y de que Sharon no podría vivir fuera de una residencia) siempre tiene más credibilidad que las pruebas presentadas por Karen y sus abogados, a pesar de que el personal en cuestión, a menudo, nunca ha trabajado con Sharon directamente, solo la ha

examinado rápidamente una o dos veces, o está informando sobre un área ajena a su propia experiencia particular. Además, la construcción de verdades judiciales y médicas es mutuamente constitutiva: la evidencia médica espuria se presenta en el tribunal, e incluso se señala en el tribunal como falsa, pero luego se toma como una verdad médica y legal precisamente porque ha sido presentada en los tribunales. En última instancia, a Donald Kowalski se le otorga la tutela total, que incluye el derecho legal de decidir quién interactuará con su hija: Karen Thompson, sus abogados, los grupos de libertades civiles y, significativamente, los grupos de derechos de las personas con discapacidad no tienen acceso a Sharon Kowalski (Thompson y Andrzejewski, 156). Así como las "verdades" médicas y legales son mutuamente constitutivas, también lo son las acciones y creencias de Donald Kowalski sobre las identidades lesbianas y discapacitadas: incapaz de imaginar una domesticidad queer y discapacitada, Donald Kowalski confina a Sharon en una residencia y le impide estar en contacto con todos esos movimientos (públicos) e identidades que harían imaginable lo queer y la discapacidad (y la domesticidad) de forma pública.

La última gran institución que va en contra de Karen son los principales medios de comunicación. El primer titular del caso, en el St. Cloud Daily Times del 18 de octubre de 1984, dice: "El caso lesbiano y la lucha por la custodia" (Thompson y Andrzejewski, 80). El artículo comienza describiendo a Sharon como una "tetrapléjica", a pesar de su capacidad demostrada para usar sus brazos y sus dedos para utilizar dispositivos de ayuda para la comunicación y otras herramientas. Además, el artículo patologiza a Karen; Donald Kowalski insiste en que Karen está "tan enferma como cuando llegó (…) Su estado no cambia" (80, 81). Incapaz de representar la domesticidad lésbica como algo más que una hipótesis, el St. Cloud Daily Times presenta a Karen como "una profesora ayudante en la St. Cloud State University (SCSU) que afirma haber mantenido una relación lésbica secreta con Kowalski durante los últimos cuatro años" (80–81).

Thompson describe el artículo como "más objetivo que la mayoría" (Thompson y Andrzejewski 80); artículos posteriores resultan aún más dañinos. El artículo de su propia universidad, por ejemplo, cita

a Jack Fena: “Creo que la Sra. Thompson ha lavado el cerebro a la comunidad LGBT con esta caso, y yo creo que si analizaran los registros médicos a fondo, no le darían ni un duro a la Sra. Thompson para continuar con estos ataques a Sharon Kowalski y su familia” (Thompson y Andrzejewski 184). Karen, por supuesto, está claramente excluida de la “familia” de Sharon en la afirmación de Fena. Y aunque la apelación de Fena a “los registros médicos” es cualquier cosa menos “exhaustiva”, no obstante contribuye a la construcción del “conocimiento” legal y médico: “Incluso algunas lesbianas de Minnesota se convencieron por los artículos de que no había evidencias de que Sharon y yo tuviéramos una relación” (184).

Aunque su fe en la buena voluntad individual y su incapacidad (al menos al principio) para percibir la injusticia sistémica le llevan a esperar que la representación sea bastante sencilla (es decir, que los medios de comunicación simplemente percibirán cómo “son las cosas realmente” y luego las representará “con objetividad” ante un público lector o espectador), Karen finalmente se da cuenta de que los medios de comunicación, como las instituciones médicas, religiosas y judiciales con las que se ha encontrado, están estructurados de manera similar para proteger (manteniéndola en lo privado) a la familia heterosexual y capacitista. De hecho, la mayoría de los principales medios de comunicación, con su compromiso de contar “las dos caras de una historia” (un compromiso que Karen sin duda no habría cuestionado antes del accidente), simplemente se niegan a informar del caso, ya que los Kowalski se niegan a participar.

Esta compleja situación aleja a Karen de la sencilla vida privada que había deseado (y que ella y Sharon habían aceptado apoyar implícitamente, y a veces explícitamente) pasando a ser una vida pública (e incluso activista) asociada con la sexualidad lesbiana y la discapacidad. Comienza a viajar por todo el país para hablar con comunidades que se han formado por un compromiso con temas relativos a lesbianas y gais, feministas y discapacidad (e incluso con comunidades que han formado grupos específicos de “Liberad a Sharon Kowalski”). Rápidamente percibe que las redes feministas que descubre, en particular, han sido en muchos casos formadas explícitamente para criticar las instituciones médicas, religiosas,

legales y mediáticas que ella misma ha conocido. Y la capacidad de criticar estas instituciones no se ha formado a partir de un modelo de hogar privado e independiente, sino de un modelo alternativo de hogar y comunidad, donde los individuos, las parejas y las "familias" dependen unos de otros y donde el "hogar" está siempre relacionado con otros espacios de apoyo. Un cambio que se produjo en Karen durante una gira de conferencias en Boston ayuda a ilustrar lo que aprende del espacio público:

[La] comunidad de lesbianas y gais se había organizado con activistas de la discapacidad para traerme [a Boston para hablar]. Una vez más, la gente me llevó a su comunidad y me dio la bienvenida a sus hogares. Me asombró descubrir que muchas de las mujeres casi no tenían propiedades. Gastaban todo su tiempo y su dinero extra apoyando diversas causas. Tenían un verdadero sentido de comunidad y un propósito. Aunque no necesariamente quería vivir como ellas, comencé a pensar que me estaba perdiendo algo valioso, que mi vida era demasiado superficial. Me di cuenta de que nunca había pasado tanto tiempo con mujeres. Una tarde, las organizadoras de Boston me "secuestraron" para llevarme a una fiesta de lesbianas. Mi antiguo yo se habría sentido extremadamente incómodo estando con un grupo de mujeres que no conocía, especialmente si fueran lesbianas. Pero me sorprendió darme cuenta de que me sentía como en casa. Por primera vez comprendí los sentimientos de Sharon de estar con la "familia" en el concierto de Meg y Chris [sic] (…) En lugar de estar totalmente agotada después de una presentación, estaba aprendiendo a coger fuerzas gracias al contacto con las mujeres. (Thompson y Andrzejewski, 186–187)

En los capítulos finales de Why Can't Sharon Kowalski Come Home? Karen se abre a una noción de interdependencia específicamente feminista. Esta noción de interdependencia no está exenta de peligros; como señala Eva Feder Kittay, el énfasis en la interdependencia es a menudo una tapadera para "la cooperación mutua (a menudo voluntaria) entre personas esencialmente independientes" (xii). Sin embargo, dado que la educación de Karen Thompson ha implicado una crítica de la independencia (y de las

instituciones que la sustentan), yo diría que la idea de interdependencia que ella llega a valorar se alinea con la insistencia de Kittay de que "la interdependencia comienza con la dependencia". (xii). De hecho, es en última instancia la dependencia que tiene Sharon de Karen, y viceversa, lo que hace que la familia sea queer y crip. Las relaciones de interdependencia feministas, queer y con discapacidad que Karen encuentra en espacios públicos alternativos muestran las deficiencias de la familia con capacitista/ heterosexual. Esas relaciones hacen entender a Karen las conexiones estructurales entre la familia supuestamente "privada" (que ofrece intimidad y seguridad heterosexuales y capacitistas) y la esfera "pública" en general (que mantiene relaciones de explotación, pero que oculta estas relaciones al privilegiar las ideologías de "la independencia" y la protección de identidades y hogares heterosexuales y capacitistas).

Conclusión: en casa con Sharon Kowalski

Preocupada por la posibilidad de que la comunidad gay y lesbiana se esté "vendiendo" con su énfasis en el matrimonio y otras cuestiones normalizadoras (en particular las vinculadas a la privatización y al consumo), Alexandra Chasin escribe: "Considero que un valor del tema del acceso es la diferencia que establece entre las agendas progresistas y las liberales" (22). Chasin no lo reconoce, pero los debates sobre lo que podría significar el acceso están más desarrollados en contextos de discapacidad. Why Can't Sharon Kowalski Come Home? e innumerables otras críticas que surgen del movimiento de la discapacidad trabajan para valorar el acceso y hacerlo materialmente posible. Esto, por supuesto, no significa que la propia Thompson no pueda dialogar con el movimiento contemporáneo del matrimonio entre personas del mismo sexo, o sobre ese tema; de hecho, ha permitido que su nombre y su lucha se usen en materiales de HRC (Charles, 180, 188). Se trata, más bien, de plantear que la historia crip que ella y Julie Andrzejewski presentaron en Why Can't Sharon Kowalski Come Home? no puede situarse del todo en un movimiento normalizador o en una agenda

liberal. Al final, esa historia no es tanto la historia de un final (de hecho, las memorias literalmente no pueden tratar sobre un final, dado que se escribieron en medio de la batalla legal de Thompson) sino una historia de llegar a ser algo: llegar a ser queer y discapacitado/a en el sentido generativo, adaptativo, que da sentido al mundo, volverse crip[15].

Sharon Kowalski ahora vive en Clearwater, Minnesota, con Karen Thompson y Patty Bresser, otra mujer que se unió a la familia en 1992. Thompson comenzó una relación con Bresser a principios de la década de 1990, pero insistió en que "Sharon y yo siempre venimos en el mismo paquete. Si alguien puede aprender a amarme, tiene que amarnos a las dos" (Schneider, 13). Es un acuerdo doméstico bastante queer, lo que sugiere que lo queer, en su sentido más crítico, puede generar discapacidad, mientras que la discapacidad puede alimentar lo queer[16].

Quizás si Kowalski y Thompson hubieran estado casadas, se podrían haber evitado muchos conflictos. Sin embargo, en última instancia, esto solo crearía un espacio privado accesible para Thompson y Kowalski, al tiempo que mantendría inaccesibles espacios más amplios y democráticos donde las personas crip y queer podrían rehacer el sistema que produjo el caso Kowalski. Al final de Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, al encontrarse con activistas lesbianas, gais, feministas y con discapacidad, Karen piensa y escribe sobre la opresión de género, el sida, el sinhogarismo e incluso sobre las injusticias y la explotación endémicas del capitalismo transnacional. Vincula su lucha con las luchas de los demás. Por tanto, la historia de Thompson y Kowalski puede interpretarse como algo que va más allá de la simple incorporación de una pareja privada a un sistema que garantiza y exige la primacía de la familia capacitista y heterosexual. En algún lugar fuera de ese espacio privado, activistas de la discapacidad como Thompson, Kowalski y Bresser continúan generando identidades fluidas y críticas, y formas creativas y radicalmente democráticas de relacionarse que no son predecibles de antemano, ni se pueden ubicar dentro de las ideologías heterosexuales de la domesticidad.

xxiii Domesticated en inglés significa 'casero, hogareño' y también

‘domesticado’; el autor explota aquí esos dos sentidos, la vida en el hogar como forma de domesticar a las personas con sexualidades disidentes (podemos llamarlo “domesticidad/domesticada”). Domestic también significa ‘nacional, del propio país’, lo que remite a un trasfondo nacionalista, o excluyente de las personas extranjeras. También significa ‘criado/a’ (N. del T.).

xxiv La expresión del original inglés es “poster child” que significa literalmente “niño/a de póster”, pero que en realidad significa ‘símbolo, representante de alguien’. En el siguiente párrafo hace referencia a esta imagen del niño/a ideal (N. del T.)

xxv Área Metropolitana de Minneapolis-Saint Paul (N. del T.).

3

Desobediencia

The Transformation, Gary Fisher y los límites de la rehabilitación

La historia de Sharon Kowalski y Karen Thompson del capítulo anterior podría entenderse, al menos en parte, como una historia de diferentes visiones de la rehabilitación en conflicto. Donald y Della Kowalski creían que había pocas posibilidades de rehabilitación para Sharon, dada la magnitud de sus discapacidades. Para los Kowalski, quién o qué había sido su hija en el pasado o podría ser en el futuro ya no "significaba mucho para Sharon" (Thompson y Andrzejewski, 136). Thompson, por el contrario, posiblemente llegó a percibir la rehabilitación en términos más holísticos: la terapia física y del lenguaje era posible para Kowalski, y esto podría incluir a la propia Thompson y a la comunidad queer/con discapacidad. Además, no es necesario que la terapia se lleve a cabo únicamente en instituciones como hospitales y residencias; por el contrario, la fisioterapia y la terapia del lenguaje —con el tipo adecuado de apoyo público y comunitario— podrían ser una parte integral de la domesticidad queer/con discapacidad que habían imaginado ambas mujeres después del accidente de Kowalski. El mismo título de las memorias de Thompson y Julie Andrzejewski, Why Can't Sharon Kowalski Come Home?, marca este conflicto sobre la rehabilitación o, más precisamente, sobre el "retorno" que esa rehabilitación (que en el fondo sugiere el retorno a un rol o a una capacidad anteriores) podría facilitar o no. Una serie de instituciones legales, médicas, mediáticas y religiosas se unieron para hacer impensable la

rehabilitación o el regreso queer/con discapacidad que Kowalski y Thompson esperaban.

Sin embargo, desde otra perspectiva, Kowalski y Thompson rechazaron de alguna manera la rehabilitación. La conciencia queer-crip que surgió en ambas mujeres en el transcurso de las memorias hizo que el regreso a su existencia anterior —con capacidad corporal, armarizada, privada, privatizada— fuera menos imaginable, e indeseable. Los padres de Kowalski, por el contrario, posiblemente, simplemente aceptaron las visiones dominantes de la rehabilitación: para ellos, la normalidad capacitista/heterosexual comenzaba en el hogar, y si Sharon no podía volver a ese estado de normalidad, entonces tendría que permanecer encarcelada en residencias.

Alrededor de 1996

En este capítulo, abordo las críticas de los estudios sobre discapacidad a las ideologías de la rehabilitación más directamente, a través del análisis de algunos textos publicados en la década de normalización que hubo después de que Sharon Kowalski regresara a casa para vivir con Thompson y Patty Bresser. En 1996, PBS estrenó el documental The Transformation, de Susana Aikin y Carlos Aparicio. The Transformation fue una secuela del documental de 1990 de Aikin y Aparicio The Salt Mines, que se centraba en las comunidades transgénero afroamericanas y latinas que viven en las calles de la ciudad de Nueva York, específicamente, en el área conocida como “las Minas de Sal” porque la sal (para su uso en las calles de la ciudad en invierno) se almacena allí. Los miembros de una iglesia cristiana fundamentalista con sede en Dallas vieron un programa de noticias sobre las Minas de Sal en la televisión y se dirigieron a las comunidades representadas en él para transformarlas; a partir de esto, el documental posterior de Aikin y Aparicio cuenta la historia de Sara, quien —antes de su muerte por complicaciones con el VIH/sida— se une a la iglesia cristiana y regresa a su vida anterior como

Ricardo. The Transformation detalla el viaje de Ricardo desde las calles de la vida transgénero de Nueva York a una vida cristiana fundamentalista, casada y en Dallas.

También en 1996, Eve Kosofsky Sedgwick editó y publicó los diarios y los cuentos de ficción de su ex alumno Gary Fisher. Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher apareció tres años después de la muerte de Fisher a causa del VIH/sida. Es una especie de regreso; en palabras de Don Belton, que escribió la introducción a Gary in Your Pocket, la colección de textos "es una resurrección del poder y la seducción de la conversación de Gary. Es un buen recipiente de la voz de Gary"(xi). Según Belton, el propio Fisher describió esa voz como la voz de un "sociópata negro y queer" (citado en Belton ix). Esta autodescripción, presumiblemente, alude en parte a las fantasías y actividades sexuales detalladas a lo largo de los escritos de Fisher. En los extractos de la revista publicados en Gary in Your Pocket, la mayoría de las múltiples actividades sexuales descritas, especialmente en los últimos años de la vida de Fisher, están envueltas en fantasías sadomasoquistas; también suelen ser anónimas (con un Fisher sin nombre, que usa un nombre falso o asume una etiqueta o identidad como "esclavo") y consumadas en espacios públicos o semipúblicos. Fisher, en especial, vuelve con bastante frecuencia a Buena Vista Park, cerca de su apartamento en San Francisco, pero también busca encuentros por teléfono y, al menos en algunas de sus últimas fantasías, en un "hospital de sexo fetichista" reconstruido (251). Además, el análisis que hace Fisher de la dominación sexual y la sumisión y un mundo de amos y esclavos, a menudo incluye explícitamente, en los extractos publicados en Gary in Your Pocket, fantasías de degradación racial.

Cuando Belton y Fisher debatían la posibilidad de la publicación, Fisher insistió, "¿De todos modos, dónde van a escuchar de forma justa a un sociópata negro y queer?" (citado en Belton ix). En la interpretación de Belton, Fisher "no escribió para publicar" y, de hecho, fue bastante "ambivalente acerca del mundo de las publicaciones" (xi, ix). Tal y como lo veía Fisher, aparentemente, los formatos habituales de publicación no podrían asumir sus identificaciones; en particular, la orgullosa y sostenida consolidación de lo que se entendía como "negro" a finales del siglo

XX podría verse como enemiga de la desintegración planteada por las identidades autoproclamadas de “queer” y de “sociópata” de Fisher. Dicho de otra manera, como el propio Fisher sabía bien, casi treinta años de acción colectiva habían hecho posible (a través de varias estrategias de publicación) concepciones de la identidad negra que específicamente se oponían a las fusiones que hacían los blancos de la “negritud” con cualquier cosa “sociopática” o “queer” (entendida de manera amplia y negativa). Ese activismo también ha funcionado en otros contextos; la orgullosa consolidación igualmente legible en “gay negro” e incluso algunas versiones de la identificación “queer negro” a mediados de la década de 1990 se anularían de manera similar, porque se definen en oposición al comportamiento sociopático (o —todavía más— a la identificación)[1].

Este capítulo, por tanto, se centra en dos hombres de color durante la normalización gay de los noventa, analizando dos retornos y (quizás) una rehabilitación. Ninguno de los dos sobrevivió a la década de 1990, aunque es cierto que en esa década otras personas se esforzaron por crear caminos hacia la supervivencia individual y comunitaria. Menciono dos de esos esfuerzos al comienzo de mi análisis, porque para mí planean sobre The Transformation, Gary in Your Pocket, el mundo de 1996 y este capítulo. El primer esfuerzo es invocado, de varias maneras, por la introducción de Belton, e incluso por su párrafo inicial. Como testigo de las pérdidas que se producen a su alrededor, Belton escribe: “La muerte de Gary Fisher se produjo en una época de muertes de jóvenes negros a los que llamaba Hermanos. Él falleció durante esa amarga y larga cosecha, junto con el novelista Melvin Dixon, el director de documentales Marlon Riggs y mi hermano biológico Morris, que se pegó un tiro un lunes por la mañana, tras dejar sus preparativos rutinarios para venir a esta oficina del centro de Filadelfia”(vii). No es solo la inclusión de Marlon Riggs en la lista de Belton lo que recuerda al documental Tongues Untied, o incluso que la película en sí, producida y dirigida por Riggs en 1989, sea nombrada por Belton en la página siguiente, por Sedgwick en sus “otros contextos para leer Gary in Your Pocket” en el epílogo del volumen (284), y por Duke University Press en su nota publicitaria del libro en la contraportada. Más importante que nombrar insistentemente Tongues Untied es el hecho de que las dos principales estrategias

retóricas de la película —de hecho, las estrategias retóricas que la enmarcan— están resonando detrás de casi todo lo que escribe Belton.

Tongues Untied comienza con imágenes de hombres negros jugando al baloncesto, mientras un coro de voces masculinas negras canta, "De hermano a hermano a hermano a hermano". Cierra con imágenes de un desfile del orgullo LGBT negro mezcladas con grabaciones históricas del movimiento de derechos civiles (Martin Luther King Jr. y otros líderes desfilando en Selma, Alabama) y la idea clave, presentada en letras mayúsculas, "Que Hombres Negros Amen a Hombres Negros Es El Acto Revolucionario". Aunque él conmemora la muerte, Belton evoca estas estrategias para la supervivencia: la repetición explícita de "Hermano" y nombrar literalmente a cuatro hombres (Hermano a Hermano a Hermano a Hermano) implícitamente evoca la tesis más "revolucionaria" de la película sobre el potencial para cambiar el mundo que tienen los hombres negros que aman a los hombres negros. De hecho, cuando recuerda el mundo que creía haber formado de manera accidental con otro amigo (que también había muerto recientemente de VIH/sida), Belton escribe mucho más explícitamente: "Nos reímos, nos pusimos de acuerdo, discutimos, de pensamiento a pensamiento, cara a cara, de hermano a hermano. En esos momentos eso era Gary para mí, lo que mi hermano biológico, nueve años mayor que yo, nunca logró hacer: escalar el muro de piedra del silencio masculino negro para convertirse en un hermano elegido"(viii).

Las estrategias para superar el silencio y las tesis sobre la hermandad negra resumidas en la introducción de Belton y en Tongues Untied sin duda fueron vitales durante los años noventa. Sin embargo, a pesar de la propia conexión de Belton con Fisher (y por extensión, su conexión de Fisher con estas tesis), no eran necesariamente las estrategias o tesis retóricas planteadas por el propio Fisher, o, para el caso, por Ricardo, aunque algunos miembros de la comunidad callejera de las Minas de Sal son negros y The Transformation también presenta un discurso de hermanos, aunque más orientado a la hermandad de chicas (hermanas) que a la de chicos. En cierto modo, de hecho, la introducción de Belton confirma lo que el propio Fisher afirmaba, dado que "queer" y "sociópata" no pueden ser escuchados fácilmente, no pueden coexistir fácilmente con el tipo particular de identificación negra

que Belton prioriza. De nuevo, ese orgullo y esa identificación negra consolidada ayudaron a establecer caminos importantes para la supervivencia individual y comunitaria, pero no fueron caminos que Fisher (o Ricardo) siguieran de forma clara.

El segundo camino para la supervivencia se forjó demasiado tarde para ambos hombres y es probable que no hubieran podido utilizarlo o no hubiera sido efectivo para ellos, aunque hubieran vivido algunos años más. A finales del año que vio la publicación de Gary in Your Pocket y el estreno de The Transformation, la revista Time nombró al Dr. David Ho "Hombre del año". La individualización de Ho fue más un efecto de las convenciones de Time; aunque la portada no lo dejaba claro, la revista en realidad no destacaba tanto los logros singulares de Ho, sino su participación en los equipos de investigación que llevaron al desarrollo de los inhibidores de la proteasa, que alcanzaron la atención mundial en 1996. La proteasa es una enzima que el VIH utiliza para replicarse; los inhibidores de la proteasa bloquean esa replicación y, desde mediados de la década de 1990 en adelante, cuando se toman en combinación terapéutica con otros medicamentos contra el VIH, han demostrado ser muy exitosos para algunos pacientes. Estas combinaciones se conocieron popularmente como "cócteles de drogas". Los cócteles de medicamentos (que generalmente eran específicos para cada paciente, desarrollados en consulta con el médico) inicialmente requerían el cumplimiento de un régimen extremadamente difícil: tenían que tomarse todos los días, durante todo el día, en ciertos momentos del día, en ciertas combinaciones, con o sin comida, etc. La atención mundial sobre los inhibidores de la proteasa y los cócteles de fármacos en 1996 se acentuó en julio en la XI Conferencia Internacional sobre el sida, en Vancouver, Columbia Británica.

No es exagerado decir que Vancouver marcó un cambio de percepción en relación con el VIH/sida. Sin lugar a dudas, el personal médico, científico e investigador que asistió a la conferencia sintió el alivio de que, por una vez, se pudiera discutir un avance positivo e importante en la investigación y la terapia del sida. Sin embargo, el cambio de percepción hacia el optimismo fue impulsado aún más por representaciones problemáticas de los medios, desde el ofensivo artículo de Andrew Sullivan "When AIDS

Ends” en el New York Times Magazine hasta la propia portada de Ho en Time, que lo muestra de perfil, mirando a una constelación de colores brillantes[2]. Los vibrantes naranjas, rojos y amarillos se reflejan en las gafas de Ho, tapando sus ojos, aunque su estado de ánimo se puede leer a través del leve rastro de una sonrisa en su rostro. La imagen puede recordar a un médico que analiza una radiografía o una resonancia magnética ante una placa iluminada, pero es una abstracción y crea confusión; en otras palabras, no nos muestra a Ho o a sus colegas implicados en el trabajo real que llevó al desarrollo de los inhibidores de proteasa, quizás analizando placas de Petri o mirando en microscopios. Al final, la invocación metonímica de una serie de ideologías científicas del siglo XX es más urgente para Time: la imagen de Ho sugiere que la ciencia ve el futuro, que los avances en la medicina finalmente vencerá a la enfermedad, o que el investigador individual heroico descubrirá las curas del futuro que liberarán al mundo de enfermedades o discapacidades. Más allá de eso, los colores llamativos y psicodélicos colocan simultáneamente a Ho dentro de otro conjunto de ideologías (emergentes): aquí está uno de esos innovadores en tecnología de los acelerados, cibernéticos y neoliberales noventa; la imagen casi podría funcionar, con la misma eficacia, en la portada de la revista Wired, junto con la frase “¿Es un gran momento o qué?” (Frank, One Market under God, 51)[3].

Portada de la revista Time, 30 de diciembre de 1996.

Puede que 1996 haya terminado, al menos para Time, con esta nota optimista, pero claramente no fue un momento tan bueno para

todos. Con chapas con lemas irónicos como “No te preocupes, sé feliz” y afirmando más directamente “La codicia es igual a la muerte” y “Demandamos acceso para todos”, los/las activistas intentaron en Vancouver cuestionar el optimismo facilón que estaban promoviendo tanto los medios de comunicación como las compañías farmacéuticas, que esperaban beneficiarse de los nuevos inhibidores de la proteasa. Tanto Fisher como Ricardo, por supuesto, murieron antes de que estuvieran disponibles los inhibidores de la proteasa. No obstante, es importante tener en cuenta la demanda de acceso para todos/as al analizar sus historias, dado que asegurar el acceso a todas y cada una de las terapias contra el sida, tanto antes como después de Vancouver, ha sido claramente más difícil para los hombres de color queer[4].

La siguiente sección de este capítulo presenta las críticas de los estudios de discapacidad a la rehabilitación; mi argumento es que estas críticas nos aportan un contexto útil para interpretar The Transformation y Gary in Your Pocket (y, no tan directamente, Tongues Untied). De alguna manera, el VIH/sida no es susceptible de “rehabilitación” en el sentido clásico del siglo XX que esbozo aquí, pero sostengo que (quizás debido a su diferencia con otros estados o discapacidades), una lógica de la rehabilitación problemática gobierna la visión contemporánea y las respuestas a lo que todavía deberíamos llamar la crisis del sida[5].

En todo momento, planteo mis tesis sobre la lógica de la rehabilitación que está funcionando en la crisis del sida para abordar cuestiones sobre la degradación: qué podría significar, cómo podría funcionar, dónde y por qué aparece, y por qué (o si) genera tanta conmoción o repulsión. Claramente, en este capítulo, las preguntas sobre la degradación son planteadas de manera más explícita por el diario de Fisher (“¿debería volver atrás”, se pregunta en un momento dado, “contaminarme” (…) por la emoción que supone? ¿He pensado por qué hago esto?” [195]). Sostengo, sin embargo, que tales preguntas están inevitablemente en circulación en cualquier contexto o movimiento cultural que dependa de la identidad o, quizás más directamente, en cualquier contexto cultural que dependa de la rehabilitación (dos dependencias que no siempre están tan alejadas entre sí como podría parecer). El sueño del siglo XX del retorno rehabilitador

puede parecer totalmente opuesto a la degradación, pero el vínculo profético de Fisher entre la degradación y las complejas cuestiones del retorno —"debería volver"— sugieren que el veneno cultural que es la degradación humana podría ser interno, no externo, a la maquinaria médica convencional que creemos conocer como rehabilitación. Mi objetivo principal (queer y crip) en este capítulo es peligroso y casi imposible en el momento presente: debido a mi fe en lo que Belton llama su "resurrección", quiero mantener vivas las preguntas planteadas por Fisher. Con esas preguntas vivas y activas (otra cuasi imposibilidad que probablemente rehabilita y a la vez degrada a Fisher), quiero criticar (o quizás proponer) la rehabilitación de la degradación, y proponer (o quizás criticar) la degradación de la rehabilitación[6].

El malestar en la rehabilitación

xxvi

Según Henri-Jacques Stiker, la rehabilitación adquirió mucha importancia como práctica e ideología después de la Primera Guerra Mundial. La gran cantidad de soldados que regresaban a casa con discapacidades produjo una situación que Stiker califica de "alarmante". Cito extensamente el escenario que él presenta sobre el surgimiento de las nociones modernas de rehabilitación:

Al final de lo que las naciones europeas llamaron la Gran Guerra sin saber en qué medida este calificativo era relativo, un número alarmante de hombres fueron dados de alta heridos de por vida. Los llamaron mutilés de guerre "veteranos de guerra mutilados", siguiendo el modelo de las personas que habían quedado discapacitadas por accidentes de trabajo. Los "mutilados" no eran solo amputados. Mutilación se aplicaba a toda alteración de la integridad, de la integralidad. Equivale a una degradación, pero que se da por una eliminación —o un deterioro— que tiene el efecto de una supresión. La persona mutilada es alguien a quien le falta algo

en concreto, un órgano o una función. Así, la primera imagen que presenta este cambio de terminología es la del daño. La guerra se ha llevado algo, debemos reemplazarlo. (123)

Sería difícil calificar de malévolos los esfuerzos terapéuticos y las energías rehabilitadoras que emergieron de este contexto. De hecho, la definición de degradar del diccionario Webster (dado que parece significar, en todo momento, procesos que deben evitarse), muestra hasta qué punto la historia de la rehabilitación se basa en buenas intenciones:

degradar vb [ME degraden, fr. MF. degrader MF, fr. LL degradare, fr. L de + gradus escalón, grado — más en GRADO] vt (14c) 1 a: bajar de grado, rango o estatus: REBAJAR b: quitar rangos u honores c: privar de estatus o de función verdadera: PERVERTIR d: reducir la deseabilidad o la posibilidad de venta 2 a: reducir la estima o crear descrédito b: reducir el carácter moral o intelectual: CORROMPER 3: dañar con respecto a alguna propiedad física 4: desgastarse por la erosión 5: reducir la complejidad de (un compuesto químico): DES-COMPONER ~ vi 1: pasar de un grado o clase superior a uno inferior 2 de un compuesto químico: reducir su complejidad

Teniendo en cuenta los significados aparentes de degradación, es bastante sorprendente hasta qué punto la voluntad de rehabilitar, en sus inicios, niega la voluntad de degradar: si el orgulloso “grado, rango o estatus” de los soldados que regresaban estaba de alguna manera en peligro por las heridas de guerra, la rehabilitación prometía una restauración de rango, honores y “verdadera función”. Si (a veces bastante literalmente) se privaba de la posición de estar erguido, la rehabilitación la restauraba, eliminando la perversión que acompañaba a otras posiciones (no erguidas). La rehabilitación aumentó la estima y la reputación; la rehabilitación aseguró la deseabilidad y, sin duda, la posibilidad de venta. La corrupción de

carácter que el daño, con respecto a alguna propiedad física, parece indicar no tiene por qué importar; literalmente, la rehabilitación aseguraba que las diferencias físicas, intelectuales y "morales" no necesitaran materializarse. Finalmente, la rehabilitación restauró la complejidad; si la degradación, en palabras de Stiker, "de la integridad, de la integralidad" parecía simplificar a los mutilés de guerre, reduciéndolos a "heridos de por vida", las complejas maquinaciones de la rehabilitación se opusieron a esta reducción y (re)produjeron complejos hombres modernos.

Para Stiker, "la iniciativa de rehabilitación", a pesar de su conexión con los soldados que regresaban, "se aplica tanto a los casos congénitos como a los accidentales" (122). Si "ha nacido un nuevo deseo: reintegrarse" (124), teóricamente ningún organismo discapacitado quedaría excluido. Esta concepción teórica —en esencia, "hazlo nuevo"—, debo aclarar, no entra necesariamente en contradicción con las prácticas de institucionalización que analicé en el capítulo 2, o con el deseo de un trabajador capacitado corporalmente o con el surgimiento del hogar capacitista. Por el contrario, a lo largo del siglo XX, tanto las ideologías y prácticas de institucionalización y domesticidad que expuse en el capítulo anterior como las ideologías y prácticas de rehabilitación dependieron y ayudaron a producir el "estado normal, previo, asumido" que analiza Stiker (122). Y ese "estado normal, previo, asumido" ahora bastante arraigado, a su vez, depende y ayuda a producir barreras a la conciencia, la identidad y la cultura de la discapacidad. Que el estado "asumido como anterior" en realidad sea posterior a la producción de cuerpos, placeres y barreras que podrían entenderse como anteriores no ha impedido que la iniciativa de rehabilitación funcione de manera eficiente durante casi un siglo[7].

Stiker insiste en que "una sociedad no puede vivir siendo consciente de sus motivaciones más profundas, como tampoco se puede hablar un idioma siendo consciente de todas las reglas gramaticales a las que está sujeto" (169). Cuando analiza la gramática cultural de la rehabilitación, Stiker identifica repetidamente la identidad y la integración como dos de sus componentes y resultados más constitutivos; además, ambos se entenderían, dentro de este diagrama, como componentes, resultados fundamentalmente

diferentes o, para seguir con la metáfora de la gramática cultural, partes del discurso de la degradación. La noción de identidad que Stiker tiene en mente no se refiere a los rasgos distintivos o diferenciales de un individuo o grupo, sino a la igualdad genérica. Por lo tanto, su noción de identidad no es necesariamente la noción propuesta por los movimientos de identidad de finales del siglo XX, incluidos los movimientos de la discapacidad, aunque, como se aclarará más adelante, en mis lecturas de The Transformation y Gary in Your Pocket, creo que es imposible deshacerse por completo de los problemas de la identidad en el sentido de Stiker y que estos problemas continúan planeando sobre las concepciones de la identidad de los movimientos identitarios posteriores. Para separar las dos nociones (aunque sea de forma contingente): se podría decir, en un sentido, que dos objetos sobre una mesa "tienen una identidad" si cada uno tiene algo absolutamente único; a la inversa, se podría decir que esos objetos "tienen identidad" si y solo si son esencialmente lo mismo. Es este último significado de identidad el que opera con mayor claridad en la gramática cultural de la rehabilitación; y el primero, aparentemente, en la gramática cultural de los movimientos identitarios. Por tanto, escribe Stiker, "la rehabilitación marca la aparición de una cultura que intenta completar el acto de la identificación, de hacer que algo sea idéntico. Este acto hará desaparecer a las personas con discapacidad y con ellos todo lo que falta, para asimilarlas, ahogarlas, disolverlas en el conjunto social mayor y único" (128). La práctica de la rehabilitación "logró hacer desaparecer la alteridad" y fundó un mundo donde "reina la identidad, al menos una identidad aproximada, una identidad construida socialmente, una identidad de la que los ciudadanos pueden estar convencidos" (131-132).

La integración apoya esta concepción de la identidad con bastante lógica; en efecto, una vez fijada la identidad, debe venir la integración: "[Las personas con discapacidad] son designadas para hacerlas desaparecer, se habla de ellas para silenciarlas" (134). Stiker deja bastante claro que lo que quiere decir con integración es un lugar en la mesa, la integración en la sociedad tal como es. Al igual que con la "identidad", la ideología de la rehabilitación solo puede comprender la "integración" según sus propios términos: "Todos coinciden en este punto: aunque todo está dispuesto para frenar el proceso, el reajuste debe ser a la sociedad tal como la

sociedad está constituida actualmente" (135). Lo que podríamos llamar el contrato de rehabilitación ("todos están de acuerdo"), entonces, esencialmente estipula que, a cambio de la integración, no se presentarán quejas ni sugerencias de cómo el mundo, y no el cuerpo o la mente con discapacidad, podría moldearse de manera diferente. No se presentarán quejas, aunque el contrato de hecho relegue a las personas con discapacidad a los márgenes: "El deseo de la sociedad es hacerlos idénticos sin hacerlos iguales. De hecho, las medidas y acciones a favor de los ciudadanos con discapacidad tienden a borrar su diferencia pero no los sitúan al mismo nivel económica y socialmente" (150-151).

Más importante aún, para que el sistema de rehabilitación funcione de manera eficiente, "la discapacidad no puede ser una posición de confrontación" (137). La confrontación equivale a la desintegración, en todos sus sentidos, como demostraba —en el capítulo anterior— Why Can't Sharon Kowalski Come Home? Debido a que quienes inicialmente tomaban decisiones sobre el futuro de Kowalski percibían las subjetividades queer-crip emergentes como absolutamente conflictivas, se produjo la desintegración: Kowalski no podía irse a casa con Karen Thompson; la mejora física y mental que Thompson (y muchos de sus aliados) observó claramente no pudo ser admitida como una verdad por los miembros de la administración o el personal de la residencia, o como prueba en el tribunal, de modo que estas instituciones esencialmente dejaron de funcionar de forma eficiente para Kowalski; y los signos de mejora que Thompson y otras personas habían constatado se volverían a interpretar (o a reescribir) como signos de deterioro. La rehabilitación exige la obediencia o, mejor dicho, hace impensable la desobediencia. Es en este punto donde los dos sentidos diferentes de identidad parecen ser más opuestos; lo que estipula finalmente el contrato de rehabilitación parece decir: firme aquí, tendrá identidad (ser lo mismo de forma genérica, sin igualdad) y no identidad (diferenciación o distinción de discapacidad o LGBT).

Stiker describe su propio relato, debido a "la necesidad de entender qué ha consolidado la rehabilitación" (185), como más teórico que histórico. David Serlin, en Replaceable You: Engineering the Body in Postguerra America, aporta un relato más propiamente histórico de la rehabilitación. Centrándose específicamente en los Estados

Unidos, Serlin examina una selección de las formas en las que el cuerpo fue literalmente reinventado o rediseñado en la década de 1950. Por ejemplo, Serlin analiza, en uno de sus estudios de caso, el trabajo de Henry Dreyfuss con la Administración de Veteranos para construir modelos de miembros protésicos (50–56). El brazo o la mano de Dreyfuss estaba hecho de acero inoxidable y terminaba en un funcional gancho dividido. Serlin vincula esta prótesis elegante, "indiscutiblemente moderna", "un producto de mediados de la década de 1950, que cuida el diseño", con las crisis contemporáneas que rodean la masculinidad y el trabajo: la estilizada mano de Dreyfuss "ofreció a los burócratas corporativos una visión de una mano de cuello blancoxxvii para el mundo de cuello blanco recién emergente que llegaría a dominar el entorno laboral de las ciudades estadounidenses" (54–55). Serlin llama a esta carrera por una prótesis apropiada para las nuevas masculinidades y aparentemente paliativa de las crisis sufridas en el trabajo (por la disminución del número de trabajos estables en la industria y la manufactura y el aumento del número de puestos de trabajo inestables) "la otra carrera armamentista" de la década de 1950 (54). La formación asociada con la rehabilitación a principios de siglo, según Serlin (formación que intentaba en gran medida integrar a los trabajadores en una fuerza de trabajo industrial), fue de alguna manera (y con preocupación) complementada o suplida por la ingeniería social y física de mediados de siglo asociada con la mano de Dreyfuss.

Si la rehabilitación preparó (o reparó) a los trabajadores para la productividad, Serlin sugiere que imperativos adicionales (vinculados no solo a la producción sino también al consumo) estaban motivando, al menos en parte, a los ingenieros de mediados de siglo: "La sofisticación de cuello blanco que el equipo de diseño de Dreyfuss intentó impulsar tanto a través del producto como del marketing no reflejaba los contenidos de los manuales de rehabilitación contemporáneos, sino los de revistas de época como Playboy y Esquire, cuyos anuncios incluían habitualmente electrodomésticos de alta tecnología o muebles multifuncionales de Herman Miller" (55). Sin embargo, ni Stiker y Serlin, ni el surgimiento de la rehabilitación de entreguerras ni el énfasis en el diseño posterior a la Segunda Guerra Mundial son tan opuestos como podría parecer a primera vista. Los procesos sociales,

culturales y corporales en el trabajo, ya se llamen rehabilitación o ingeniería, se definen contra la degradación. Serlin escribe: “La mano de Dreyfuss puede haber prometido restaurar la función anatómica y neutralizar la castración”, tal como prometieron los movimientos de rehabilitación posteriores a la Primera Guerra Mundial, “pero quizás también podría aportar autoestima y capital cultural” (55). En otras palabras, la ingeniería social no buscaba la baja estima o el descrédito de la degradación, sino una autoconfianza rehabilitada, no buscaba lo indeseable o la devaluación de la degradación, sino una comercialización restaurada.

El relato más teórico de Stiker se ocupa de indagar en una lógica de la rehabilitación que estuvo arraigada o sedimentada a lo largo del siglo XX. A pesar de (o más bien debido a) la cuidadosa atención que presta Serlin a la especificidad histórica de la mano de Dreyfuss y a otros intentos de mediados de siglo para reconstruir el cuerpo, la sedimentación de esa lógica es evidente en Replaceable You (y, de hecho, Serlin señala que sus estudios de caso están “saturados por el discurso de la rehabilitación física” [12]). Incluso en las cuestiones de visibilidad o invisibilidad, donde se podría decir que sus relatos difieren de manera más obvia, Stiker y Serlin están en gran medida de acuerdo entre sí. Stiker afirma que la rehabilitación hizo desaparecer la discapacidad, completando el acto de identificación, de hacer algo idéntico. De forma discutible, y en sentido contrario, la ingeniería de Serlin de la década de 1950 hace que la discapacidad aparezca (en el sentido de que la mano de Dreyfuss y otras tecnologías no estaban ocultas, sino que eran visibles) como lo que está resolviendo de forma espectacular las crisis que tanto las personas con capacidad corporal como las personas con discapacidad estaban experimentando. Sin embargo, la identidad como semejanza genérica fundamenta las dos explicaciones, ya sea el problema específico de la integración de los trabajadores discapacitados en la productividad (capacitada corporalmente), o la integración de los consumidores con capacidad corporal/con discapacidad en una economía nueva e incierta. La conclusión de Serlin, en particular, me parece muy similar a la crítica de Stiker a la rehabilitación, incluso en la idea de que una guerra mundial prepara el escenario para el próximo capítulo en la historia de la semejanza genérica: “Al final de la guerra, la

amputación de un brazo o una pierna puede haber provocado asociaciones entre disfunción anatómica y falta de fiabilidad, solidez, fortaleza o compromiso. Pero en la década de 1950, la mano de Dreyfuss completamente funcional, estéticamente integrada y producida en masa ofrecía un nuevo tipo de prestigio social, así como un nuevo modelo de trabajo masculino" (55-56).

Las personas de color, desde una perspectiva, no eran los sujetos ideales para los procesos hegemónicos de rehabilitación o ingeniería social del siglo XX. Los soldados negros que regresaban de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, se encontraron viviendo una segregación continua en lugar de la integración impuesta apresuradamente a otros mutilés de guerre, y la resolución de mediados de siglo por parte de Dreyfuss de las crisis a las que se enfrenta una fuerza laboral cambiante parecería ser, en primer lugar y sobre todo, una resolución de las crisis a las que enfrentaba una fuerza laboral masculina blanca que necesitaba integrarse rápidamente en una economía de servicios corporativos[8]. Sin embargo, esto no significa (de ninguna manera) que las personas de color no estuvieran sujetas a discursos de rehabilitación: la saturación ideológica que evoca Serlin, como cualquier saturación, lo impregnaba todo. De hecho, los fracasos que se observaban en la familia negra o en las comunidades negras en general resultaron muy útiles para las iniciativas de rehabilitación y ayudaron a afianzar esos discursos. Desde otra perspectiva, y en otras palabras, las personas de color eran precisamente los sujetos ideales para los procesos hegemónicos de rehabilitación. Durante la era en que las ideologías de la rehabilitación se consolidaron, según Roderick A. Ferguson, era poco probable que los sociólogos o la cultura en general entendieran la segregación y la injusticia económica hacia los afroamericanos como desigualdades sistémicas, y era más probable que las consideraran como signos de que la no normatividad y la patología eran de alguna manera algo endémico en la vida familiar afroamericana. La integración en las peculiares disciplinas del capitalismo liberal del siglo XX implicaba diagnosticar esa patología y, si era posible, rehabilitar al sujeto. De hecho, el título del estudio de Ferguson, Aberrations in Black, da fe del lugar de honor que ocupan los afroamericanos, en particular, en la lógica de la rehabilitación; después de todo (y de nuevo), el estado normal previo asumido depende totalmente de la

aberración[9].

En el armario y fuera de las calles: The Transformation

Cerca del final de su relato sobre la rehabilitación (publicado originalmente en 1982 pero revisado, actualizado y reeditado en 1997), Stiker plantea sus dudas sobre si el modelo que presenta "quizás esté ahora en declive, confrontado a las preguntas planteadas por múltiples discapacidades, enfermedades del genoma, o el sida" (189). En contraste con la inclusión o la construcción de lo idéntico que se da en la rehabilitación, la crisis del sida en particular parecía depender de la exclusión y la diferencia; especialmente durante la década de 1980, las personas con VIH/sida fueron marcadas regularmente como absolutamente diferentes, o analizadas con la marca de la diferencia absoluta, y fueron excluidas de las escuelas, instituciones religiosas, hospitales, transporte público, la "población en general" e incluso —casi— de la Ley de los Estadounidenses con Discapacidades (ADA)[10]. Al mismo tiempo, a medida que los nuevos movimientos sociales tomaban la identidad en sus propias manos, se podían rastrear fracturas en el consenso de que crear lo idéntico era siempre deseable en todas partes. La identidad y la integración, en el sentido clásico de la rehabilitación, quizás estaban en declive. Sin embargo, Serlin, en particular, insiste en el poder continuado del mundo creado por la rehabilitación y la ingeniería: "Quizás subestimamos la capacidad de la ideología para disolverse y, bajo condiciones de su propia elección, para reconstituirse en formas complejas que a menudo exceden nuestras capacidades de explicación" (20). Stiker, cuando reflexiona sobre si su análisis tiene relevancia contemporánea, concluye que "por todo eso, la importancia de lo que apareció como consecuencia de los accidentes de trabajo, las heridas de guerra, la generalización de la seguridad social (…), nada de todo esto se puede eliminar rápidamente, como si estuviéramos empezando de nuevo desde cero" (189). En esta sección, aunque me dirijo a un contexto muy diferente donde el pasado supuestamente puede ser eliminado (por la sangre de

Jesucristo), estoy de acuerdo con la idea de Serlin y Stiker de que una lógica rehabilitadora continúa decidiendo, de formas complejas, quiénes podemos ser.

The Transformation comienza con Terry, el director de la iglesia con sede en Dallas que intenta convertir a Ricardo y a otras personas, presentando a Ricardo a los espectadores. "Hablemos de Ricardo", dice Terry dos veces antes de sacar un álbum de fotos que incluye las típicas dos fotos de antes y después. Dirigiendo la cámara de Aikin y Aparicio para que tomen un primer plano de las dos fotos, Terry señala una fotografía y luego la otra, y explica los términos de la transformación de Ricardo:

Antes de nada —eh…, mejor enfoca esta— busquemos a Ricardo aquí, para que todos partamos del mismo sitio, ¿les parece bien? Este es Ricardo. Cuando conocí a Ricardo, él era Sara. Él era el líder de la pandilla, el mentor, de todas las drag queens de allí. Hizo que la mayoría de ellos entraran en el mundo drag, en el mundo del crack, les enseñó a trabajar en las calles y todo lo demás. Este era él poco después de salir de las calles. Lo que lo hace inusual es que es enormemente carismático. Atrae a la gente, tiene poder, tiene presencia, tiene personalidad, —eh… como se suele decir, podría vender unas zapatillas de deporte a un parapléjico, ese tipo de personalidad— pero le faltaba algo. Y lo que le faltaba es que nunca supo lo que era ser un hombre.

Con estas palabras (la afirmación de Terry de lo que Ricardo supuestamente nunca supo, después de mencionar de forma insistente y repetitiva el pronombre masculino), hay un fundido en negro y el título de la película, The Transformation, aparece en pantalla.

La voz de Terry continúa mientras la escena comienza una vez más con un tipo diferente de secuencia de antes y después; las tomas de antes y después que preceden al título de la película, en otras palabras, se corresponden con una secuencia de antes y después, posteriormente. En la parte del "antes" de la secuencia, se ve un día

frío en Nueva York, y después unas tomas en perspectiva panorámica y una frase ubican a los espectadores en las Minas de Sal de 1989 (la cámara primero enfoca las chimeneas junto a las Minas de Sal y luego la zona llena de escombros); hay una serie de grandes contenedores, y de uno de ellos emerge una única figura. Pronto se le unen varias más, que se calientan alrededor de una hoguera, se ríen y se maquillan.

La voz en off de Terry, cuando comienza esta escena, hace que se establezcan varias asociaciones visuales y narrativas desde el principio. Por supuesto, hay dos narrativas en juego aquí: la historia de transgresión y salvación de la iglesia cristiana, y la historia de los cineastas sobre la transformación de Sara/Ricardo. La última historia, me parece, tiene la intención, al menos en parte, de ser un comentario crítico sobre la primera, pero ese comentario crítico no es didáctico, y a lo largo de The Transformation, las perspectivas y prácticas de los evangélicos están representadas de forma minuciosa (y yo creo que de forma correcta). Sin embargo, lo más sorprendente del comienzo de la película es que ambas historias — independientemente de que una sea un comentario crítico de la otra — comparten el conjunto de asociaciones establecidas al principio. En la primera mitad de la secuencia del antes y el después, las calles de Nueva York están representadas por las Minas de Sal, y los espectadores aprenden a asociar a esas calles el sinhogarismo, la pobreza, los escombros, la decadencia y la falta de calor. También se expone aquí la diversidad racial, lingüística y nacional, así como cuerpos y géneros que pueden interpretarse, en varios sentidos, como “fuera de lugar”. En el estudio de Talmadge Wright sobre las personas sin hogar del centro de la ciudad, estar fuera de lugar implica “arriesgarse a ser vigilado por otras personas, a que los demás definan tu identidad como sospechosa, ‘desviada’ o ‘criminal’ o simplemente como ‘enferma’. Los cuerpos de las personas sin hogar, los cuerpos pobres, visibles a los transeúntes, visibles en las calles, están expuestos a la mirada del público, a la mirada de la autoridad” (1). Es cierto que las dos historias que rivalizan en The Transformation al final difieren sobre si la transgresión de género que se hace visible en la película debe ser tolerada o debe ser objeto de transformación, pero, no obstante, ambas se basan en una mirada autoritaria y, curiosamente, al menos según la lógica de esta escena inicial, ambas coinciden, en algún nivel, en que la

transgresión de género y el desplazamiento van de la mano.

La película establece otras asociaciones con las calles de Nueva York. Aunque todavía no está claro en la escena inicial, la película (y ambas historias) también asociará en última instancia el VIH/sida, la adicción a las drogas y otras discapacidades con las calles. La comunidad está claramente representada desde el principio, pero es la comunidad la que —en lo que se interpreta como su degradación— altera ambas historias. Finalmente, Sara (como Sara), que está presente en la apertura, termina con miembros de la iglesia cristiana —quienes, como explica la voz en off de Terry, tenían un estudio de fotografía a pocas manzanas de las Minas de Sal— visitando esta comunidad con la esperanza de rescatar a sus miembros. Terry explica que 48 Hours había hecho un artículo sobre "los chicos de las Minas de Sal" (estableciendo una asociación más con las calles, esta vez con la adolescencia o la juventud), y él y sus socios decidieron llevarles comida y ver si necesitaban ayuda. El grupo de las Minas de Sal era inicialmente "hostil", pero del grupo de treinta o cuarenta, Terry explica que catorce han "hecho el cambio" y han salido de las calles. Antes de que comience la mitad del "después", Sara misma es entrevistada y explica (en español con subtítulos en inglés) que vino a Estados Unidos desde Cuba y que estaba ansiosa por venir aquí. Después de llegar a este país, sin embargo, lamentó su decisión porque, como explica, en Estados Unidos, "si no tienes dinero, no eres nada".

La mitad posterior de la secuencia comienza en el interior de una casa en Dallas y representa a Ricardo (como Ricardo) rezando en un círculo con otros cristianos. Aunque está vestido con una camisa de flores y aunque los pendientes son visibles, su cabello es corto y negro (un marcado contraste con el cabello largo y rubio de Sara), y se supone que su apariencia expresa una masculinidad convencional. El grupo se toma de la mano mientras reza, y Ricardo se coloca entre Betty (luego identificada como su esposa) y Jim (identificado en la siguiente escena como alguien que, junto con su esposa Robby, llevó a Ricardo a su casa y lo "convirtió en discípulo" cuando Ricardo inició su transformación). Sin embargo, la oración del grupo, incluso más que el escenario, subraya el cambio que se ha producido y los contrastes con lo que ha ocurrido antes. Primero se escucha a Ricardo, ahora hablando en inglés, agradeciendo a

Jesucristo por todo lo que ha hecho. “Gracias por todo, Señor”, dice Ricardo. “Gracias por Betty; gracias por muchas personas que han estado a mi alrededor, todas estas personas que me aman, Señor. Gracias por su ayuda económica; por todo, Señor”. La voz de una mujer se escucha sobre la de Ricardo en ese momento, exclamando “gracias Señor, aleluya, amén”. Mientras se escuchan expresiones similares al fondo, Jim comienza su propia oración por Ricardo:

Padre, solo te agradecemos el cambio en Ricardo y en su vida. Padre, te agradecemos que lo hayas sacado de un agujero tan profundo y oscuro, Señor, lo has sacado de ese lugar. Padre, lo has cuidado, Señor. Lo has puesto ante la cara del diablo y has dicho: “Mira lo que puedo hacer (…)”. Vemos la transformación que está ocurriendo incluso ahora, Señor, y te damos gracias por esa transformación en la vida de Ricardo y en su corazón.

La oración del grupo demuestra no solo su sincera creencia en un padre celestial, sino también su convicción de que él ha observado (y supervisado) la transformación de Ricardo y ha declarado que es buena.

Si Sara estaba fuera de lugar o perdida, Ricardo, por la gracia asombrosa del Señor, ha sido encontrado, o localizado. Su nueva ubicación está asociada con la domesticidad, el matrimonio heterosexual y la normalidad religiosa, lingüística y (lo más importante) de género. A pesar de que los espectadores siempre han visto a Sara en un entorno abierto y bastante bien iluminado, su mundo se describe como “un agujero profundo y oscuro”, y a pesar de que los espectadores en este momento solo han visto a Ricardo en un interior bastante oscuro, su mundo es descrito con un lenguaje de apertura y expansión. Volviendo lo de afuera hacia adentro y lo de adentro hacia afuera, el Señor aparentemente asocia la vida de Sara en la calle con una interioridad peligrosa y feminizada, y la domesticidad de Ricardo (a quien el Señor saca de la calle, cuida y pone ante la cara del diablo) con la emergencia, la penetración, y la libertad. Ricardo, por su parte, asocia su nueva vida con la comunidad y la seguridad económica. La tesis de Sara se

confirma de alguna manera en esta escena: si en Estados Unidos, sin dinero, en las calles, no eres nada, entonces con dinero, fuera de las calles, eres algo. O, al menos, tienes algo: aunque la comunidad parece existir en las Minas de Sal, a juzgar por su oración, solo en Dallas Ricardo siente que tiene gente a su alrededor que lo ama. También tiene una casa, una esposa y atención médica.

Es tentador interpretar la posesión final como la única que realmente importa. Como señala José Esteban Muñoz: "No es difícil entender por qué Ricardo ha hecho esta transformación. La principal razón es su estado de salud. Ricardo vivía con sida. Su ya trágicamente acortada esperanza de vida hubiera sido aún más dolorosa si hubiera continuado viviendo en la calle en la pobreza y mal alimentado" (163). Muchas de las cosas que Ricardo y otras personas dicen en la película, además, descartan su implicación en la mayoría de los otros aspectos de su transformación. Betty deja claro en una entrevista que el sexo no es un componente importante del matrimonio de la pareja, y el propio Ricardo señala (en una entrevista nuevamente realizada en español) que disfrutó, en su vida pasada, tanto del sexo que tuvo con los hombres como de su propia vida como mujer. Incluso en la escena final de The Transformation, cuando Ricardo está al borde de la muerte, insiste en que él prefería su anterior existencia como Sara: en español, explica que "ya me voy. Así es como funciona el sida", pero cuando continúa la entrevista, después de afirmar que se "arrepentía" de su vida pasada, cambia al inglés y dice:" Incluso ahora que tengo a mi esposa y todo lo demás, si pudiera elegir, elegiría ser mujer". Ricardo elige traducir estos sentimientos finales, como para subrayar su importancia: su afirmación en inglés sugiere que, incluso frente a la traducción obligatoria a la que ha sido sometido en múltiples niveles en Dallas, su deseo de vivir como una mujer permanece. Esta entrevista final, junto con otras más que aparecen en The Transformation, solo confirma la conclusión de Muñoz de que fue la necesidad de atención médica y de un hogar, no necesariamente un compromiso con el fundamentalismo, el matrimonio heterosexual y la normatividad lingüística y de género, lo que motivó las acciones de Ricardo.

Ricardo (derecha), Betty y otras personas en una misa de la iglesia de Dallas en The Transformation.

Los momentos individuales de desobediencia de Ricardo, sin embargo, no suponen un cuestionamiento de los términos del contrato que en realidad ha firmado, un contrato que se basa fundamentalmente en una lógica rehabilitadora de la identidad, una lógica que, a su vez, descarta la diferencia y la desobediencia, esencialmente haciéndolas desaparecer. Ciertamente, en The Transformation, ese contrato está influido por los valores particulares del cristianismo fundamentalista de finales del siglo XX, pero esta combinación de rehabilitación y salvación posiblemente solo consuma un compromiso más antiguo. Especialmente en los Estados Unidos, el fundamentalismo del siglo XX y las ideologías dominantes de la rehabilitación han vivido vidas paralelas. La novela de 1897 del reverendo Charles Sheldon In His Steps, or What Would Jesus Do? es solo un ejemplo, que asegura no solo el vínculo

secular sino también espiritual entre la productividad y la igualdad genérica o la normatividad cerrada: las bendiciones, el éxito financiero y, en última instancia, la salvación provienen de caminar como Jesús caminaría, de hablar como Jesús hablaría[11].

El VIH/sida no es susceptible de rehabilitación en el sentido estricto de retorno o restauración de un estado o capacidad anterior. Quizás la única rehabilitación clásica del siglo XX que aparece en The Transformation, de hecho, es la rehabilitación de las drogas, ya que el uso de drogas (en el que, según Terry, "están la mayoría de ellos") en las Minas de Sal se ha terminado en Dallas, tanto para Ricardo como para Hugo, otro miembro de la iglesia (que anteriormente había vivido en las calles como Gina). Sin embargo, Stiker sostiene que, a lo largo del siglo XX, "la gran mayoría de las personas afectadas por las consecuencias de una enfermedad o un accidente asumen sin dudarlo la idea de la rehabilitación y, por tanto, la de normalidad empírica del estado social (empleo industrial asalariado, condiciones de vida, tipo de familia, normas sexuales, etc.)" (144). Puede ser imposible para los miembros de la iglesia de Terry restablecer el estado serológico negativo, pero de todos modos aseguran —tanto en el sentido de "protegerse contra contingencias adversas" (incluida la contingencia de la resistencia de Ricardo) y de "ponerse más allá del peligro de perder o no recibir"—un cumplimiento rehabilitador que coloca a Ricardo precisamente en el camino que traza Stiker. Afectado por las consecuencias de la enfermedad (y quizás de la adicción), y a cambio del tratamiento de su enfermedad, Ricardo debe aceptar la "normalidad empírica" que otros demandan. Todos los implicados en su transformación perciben esa normalidad empírica como algo que preexistía a la transgresión de Ricardo y como el resultado natural de su rehabilitación.

La obediencia que se asegura en la película es más obvia en las condiciones de vida de Ricardo, el tipo de familia, el comportamiento sexual y la identidad/expresión de género, pero el trabajo es de hecho parte del trato también, aunque no es precisamente el "empleo industrial" de Stiker. En un momento de la película, Terry se sienta con Ricardo y Betty en otro interior doméstico y explica, en un inglés condescendientemente lento: "Vas a viajar conmigo por todo Estados Unidos para decirle a la gente de

dónde vienes, para ayudarnos a recaudar dinero para los edificios [de la iglesia]". Terry luego muestra las tomas de antes y después de Sara y Ricardo —aunque el álbum ahora incluye una toma final de Betty y Ricardo juntos—, y explica que se publicará un folleto usando las fotografías como evidencia (Terry hace una pausa para preguntarle a Betty qué es "folleto" en español, pero Ricardo le asegura que lo entiende). "Ahora, lo que es realmente importante", continúa Terry, "es que tienes que practicar mucho tu inglés, ¿de acuerdo? Porque, bueno, yo puedo decirles por lo que pasaste, pero tú lo pasaste, tú lo viviste". El trabajo de Ricardo, definido por Terry y por la iglesia, es contar su historia o testimonio único. En unos meses, explica Terry, los dos estarán de gira con este testimonio casi todos los fines de semana.

La escena es relativamente breve, y los espectadores de The Transformation nunca ven a Ricardo contando su historia a las congregaciones. Sin embargo, es un escenario importante para exponer, de manera quizás inesperada, la degradación que acompaña a la rehabilitación de Ricardo. Para Harry Braverman, en Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century, la característica principal de la degradación capitalista es una separación entre concepción y ejecución. En otras palabras, el trabajo, en la interpretación de Braverman, se ha segmentado cada vez más para más y más personas durante el último siglo, de modo que lo que se concibe en un nivel y por un grupo (cada vez más reducido), es ejecutado —sin participación ni cuestionamiento— en otro nivel por otras personas. Para Braverman, esto marca la degradación en varios sentidos: para la gran mayoría de los trabajadores y trabajadores, la mano de obra se ha reducido en complejidad, las acciones que deben realizar son generalmente repetitivas y poco interesantes, y se les impide permanentemente el acceso a los lugares donde se toman las decisiones y al prestigio que se percibe en esos lugares. A pesar del enfoque de Braverman en el trabajo de la fábrica y la oficina, sigue siendo cierto que, según los términos de Braverman, la rehabilitación de Ricardo requiere su degradación, independientemente del hecho de que la narración de su propia historia (o la de cualquiera) parezca depender de la autonomía y la subjetividad[12].

La autonomía y la subjetividad de Sara, de hecho, ayudan a iluminar los aspectos degradados del trabajo y las condiciones de vida de Ricardo. A pesar de la innegable dureza de las condiciones de vida en las Minas de Sal, la dignidad acompaña en gran medida la situación de vida de Sara, según una lectura amplia de los términos de Braverman: en el nivel del género, del deseo sexual, de la comunidad, del comportamiento e incluso (con algunas cualificaciones definidas que comentaré después) del trabajo, Sara concibió e hizo realidad quién sería ella. Lo cual no significa negar que Sara experimentó quién era como algo que de alguna manera no era individual, que era más grande que ella, e innato o inherente, como algo que precedió a su vida en las calles de Nueva York. Se trata simplemente de decir que las condiciones de comunidad y libertad existían para Sara, al menos en la medida en que la dignidad acompañaba a su condición de ser humano y no era un logro o resultado de la normalidad empírica, la domesticidad, el matrimonio o la rehabilitación. Más importante aún, ella no habitaba y vivía una identidad concebida para ella en otro lugar por sus patrocinadores (o por el Señor). Aunque los indicadores de dignidad son evidentes en la vida de Sara y en las comunidades callejeras representadas en The Transformation, no son lo que Michael Warner identificaría como los indicadores de "ese tipo de dignidad que también podríamos llamar propiedad burguesa". Ese tipo de dignidad, según Warner, "está estrechamente relacionada con el honor y fundamentalmente con una ética del rango. Necesitan reconocimiento. (Tener propiedades también ayuda)". El otro tipo de dignidad, significativamente posible —al parecer— sin propiedades (o sin un trabajo como el de Ricardo que garantizará propiedades a otros) "es inherente al ser humano. No puedes, en cierto modo, no tenerlo. En el peor de los casos, es posible que otros simplemente no reconozcan tu dignidad" (Trouble with Normal 36).

Terry, Jim, Betty y las demás personas no reconocen la dignidad de Sara. Todos los que participan en la rehabilitación de Ricardo fracasan en este sentido, incluido Ricardo en su momento más obediente (es decir, Ricardo la mayor parte del tiempo). El propio Ricardo puede desear (ser) Sara de forma activa y a veces explícita, pero su rehabilitación depende de su degradación: aberrante, reducida en complejidad, invisible incluso en la hipervisibilidad de las omnipresentes fotos del "antes" de los cristianos, Sara, usando

sus propios términos, esencialmente no es “nada”.

El hecho de que, al intentar documentar de manera correcta las ideas y acciones de los evangélicos, Aikin y Aparicio también intenten captar algo de la dignidad de Sara —y, literalmente, a través de las imágenes de The Salt Mines, le permitan hablar en The Transformation— demuestra el objetivo crítico de su película. Sin embargo, como realizadores de documentales, Aikin y Aparicio asumen un espíritu cinematográfico particular y, a través de ese espíritu, se proponen la tarea casi imposible de valorar tanto a Sara como a Ricardo (esta es una tarea casi imposible, por supuesto, dado que la rehabilitación e identidad de uno dependen de la degradación y el silenciamiento de la otra). Sin embargo, su película debe intentar comprender tanto a Ricardo como a Sara, dado que —como sugirió la propia Aikin en una entrevista cuando The Transformation se emitió como parte de la serie P.O.V. de PBS — la película tiene como objetivo abrir “algún tipo de debate o reflexión sobre lo que significa ser tolerante, lo que significa aceptar a los demás como son, lo que significa ser solidario con otras personas, sin imponer nuestras opiniones sobre ellas”. Según Aikin, esta tolerancia “es uno de los valores más hermosos de nuestra cultura, [aunque] es ignorado en muchos casos”. Por supuesto, es posible interpretar las ideas de Aikin como una crítica específica a la presión de la iglesia cristiana, pero —en un intento de cumplir con la tolerancia que defiende la película— evita deliberadamente criticarlos de forma directa (o a Ricardo).

Irónicamente, los comentarios de Aikin se transmitieron inicialmente, literalmente, en los límites de la tolerancia; inmediatamente después de la entrevista de P.O.V., PBS informó debidamente a los espectadores de que algunas personas podrían considerar el material que se iba a presentar como “ofensivo”. Aun así, aunque PBS efectivamente presupone un público incapaz de tolerar lo que está a punto de ver, Aikin y Aparicio, a través de The Transformation, tienen un éxito parcial en lograr su objetivo de tolerancia. La principal estrategia que utilizan para alcanzar este objetivo es la inclusión de otros miembros de la comunidad de las Minas de Sal; otras historias parecidas se expresan de forma autónoma y sin comentarios, junto a la historia de Sara/Ricardo. Cualquier crítica a “los otros tal como son”, por lo tanto, nunca

llega directamente, sino solo en el nivel de recepción o decodificación, a medida que los espectadores van entendiendo el sentido de las diferentes elecciones que han tomado los miembros de la comunidad.

El mismo título de la película podría aplicarse teóricamente al menos a una figura cuya historia se incluye y que es representada como, esencialmente, la opuesta a la de Ricardo. La figura en cuestión, Jovanna, también había aparecido en The Salt Mines y, en un momento dado, los realizadores incluyen escenas de ella de 1989, abrigada frente a un fuego en la calle, sonriendo y hablando directamente a la cámara (en inglés):

No tengo ningún sueño americano. Mi sueño es mi sueño. No es un sueño americano. Y lo siento mucho por eso. Mi sueño es mi sueño y no es americano. Y mi sueño… ¿cuál es mi sueño? Que algún día pueda tener un trabajo y una casa a la que pueda ir, que me miren y me traten como un ser humano normal. Así de simple. No es mucho pedir, ¿verdad?

En The Transformation, Jovanna está viviendo una vida muy diferente. La madre de Jovanna y su hermana biológica, Sandra, han encontrado los medios para ayudar a Jovanna, y ella vive como parte de una vida familiar vibrante, con un hogar y feliz. Sandra explica (en español) que una vez que Jovanna se dio cuenta de que la familia la necesitaba, particularmente el hermano de Jovanna (quien, según Sandra, tiene “un problema con la bebida”) y sus sobrinas, pudo dejar las calles para siempre. La habitación de Jovanna, en The Transformation, es compartida con su madre y, sin excepción, la película representa la aceptación de Jovanna por parte de la familia y de la comunidad en la que viven. De hecho, la secuencia que sigue a la descripción de Jovanna de su sueño en 1989 la muestra entrando en un apartamento abarrotado donde suena música de salsa y se está celebrando una fiesta de Halloween. Jovanna, como Jane Russell, lleva un hermoso vestido morado y su hermana, como Marilyn Monroe, lleva un vestido blanco y una peluca rubia. “Oh, estás muy guapa, Jovanna”, dice su anfitriona

cuando entran. En la fiesta de Halloween, Jovanna y Sandra pueden ser solo dos chicas de Little Rock, pero Jovanna también es una mujer feliz en todos los demás aspectos de su vida. Sandra incluso ha aceptado la solicitud de Jovanna de ser enterrada como mujer.

Jovanna aparentemente ha logrado su sueño y (también aparentemente) sin compromisos: nada sobre su historia en The Transformation, en particular, le obliga a renunciar a la perspectiva política o proto-política que se generó en las Minas de Sal y que la lleva a criticar puntualmente que "el Sueño Americano" requiere lo que Wright llama "espacios de negación": "espacios en los que la persona es negada: se le niegan los servicios, se le niega la dignidad, se le niegan los derechos humanos, se le niega lo básico de comida, ropa y refugio, y se le niega la atención médica" (106). El hecho de que Jovanna sienta "muy claramente" que su sueño no es americano sugiere que reconoce las condiciones del mítico Sueño Americano: el Sueño Americano está condicionado por los espacios de negación; produce —o, en varios sentidos, desarrolla— tales espacios. A su vez, aquellos "que viven en esos espacios, como las personas sin hogar, son tratados por asociación como equivalentes a un 'desecho' humano" (T. Wright, 107). Acostumbrada a ser tratada como un desecho humano, Jovanna siente con mucha claridad que se necesitan otros sueños. Al subrayar, incluso cuando se ha hecho realidad, que el sueño de Jovanna no es americano, The Transformation apoya efectivamente su crítica anterior.

Al no estar ya fuera de lugar, Jovanna tampoco está sujeta a las peculiares y degradantes disciplinas que sufren quienes viven en el espacio de la negación, los que han sido excluidos como un desecho humano. Dos escenas ejemplifican la transformación que ha experimentado en este sentido. En el primero, Terry, Ricardo y Hugo intentan encontrar a Jovanna en Nueva York, sin saber que vive con su madre y su hermana. Hablando a la cámara en una calle concurrida, Terry explica que esta es la esquina "de él" (es decir, la esquina de Jovanna). Sin embargo, ya plantea implícitamente (a través de su uso condescendiente e insistente del pronombre masculino) la cuestión de si Jovanna y las otras personas que viven en la calle tienen derecho a poseer algo; Terry decide ir más allá y convierte en algo asombrosamente literal su autoridad disciplinaria y rehabilitadora. Primero, conversa con un agente de policía que,

sin sorpresa ni indignación, escucha pacientemente la historia de Terry, que explica que es un sacerdote que trabaja con "drag queens, travestis y transexuales, sacándolos de la ciudad, sacándolos de ese estilo de vida". En segundo lugar, y de forma más explícita, llena la zona con carteles de "SE BUSCA". Los carteles que demandan la captura de Jovanna repiten fielmente todos los elementos comúnmente asociados con un cartel clásico de este tipo, con la imagen del criminal debajo de las palabras "SE BUSCA" impresas en negrita en la parte superior e instrucciones sobre qué hacer una vez que la hayan localizado, en la parte inferior. O a él, según sea el caso: estos letreros buscan específicamente a "'Jovanna' Héctor López"; las comillas amenazadoras, basadas en otra convención más del género, hacen que "Jovanna" sea poco más que un alias. Señales de otra realidad totalmente diferente, estos carteles apuntan a Héctor López. Y el deseo de encontrar a Héctor viene respaldado por una recompensa de cincuenta dólares, que, como explica Terry, es "mucho… en esta calle". A los habitantes de este espacio, a quienes "se les niegan los servicios, se les niega la dignidad, se les niegan los derechos humanos", les resultará difícil negarse, según la estimación de Terry, a cincuenta dólares.

Sin embargo, Jovanna ya no está en las calles y, por lo tanto, tiene más recursos para resistirse a la agenda de rehabilitación de Terry, una agenda que ha incorporado completamente a Ricardo, quien ayuda a Terry a pegar los letreros de "SE BUSCA" en los postes de la calle. En la calle, Terry insiste repetidamente en que tiene "un lugar" para Héctor en Dallas y —dado que todos parecen estar de acuerdo en que las Minas de Sal claramente no son un lugar, y que "un lugar" es mejor que ningún lugar— espera no encontrar resistencia de las autoridades a su plan (de hecho, espera que las autoridades faciliten su plan). Sin embargo, en la escena que sigue, en la casa de Jovanna, la autoridad de Terry es, por así decirlo, puesta a prueba en la puerta. "Tenemos veintisiete personas que rezan por ti todos los días", dice Terry en el inglés lento y enfático que usa con los que han vivido en las Minas de Sal, pero no logra ser escuchado: Jovanna está más interesada en mostrar sus implantes mamarios a Ricardo y Hugo y en comentar lo sorprendida que está de que le hayan quitado los implantes a Hugo ("¡Oh, Gina!", dice Jovanna con una expresión de incredulidad en el rostro). Terry, tratando de recuperar el control de la conversación,

insiste en que los implantes son “peligrosos” y que Hugo podría haber contraído una infección. Aunque la infección es ciertamente posible si un implante mamario se rompe (Terry no le está enseñando a Jovanna nada que ella ya no sepa), la exhibición del “peligro” que hace Terry está más destinada a una consolidación ideológica mucho más amplia: el peligro se refiere a un género fuera de lugar y, de hecho, es endémico de las comunidades transgénero de la calle. Es necesario contener el peligro; el “lugar en Dallas” es el antídoto para tal peligro. The Transformation, sin embargo, presenta estratégicamente (y de forma efectiva) el lugar propio de Jovanna como una alternativa al lugar especial de rehabilitación de Terry en Dallas.

El lugar de Jovanna también sugiere que Sara podría haber sido presentada como Sara; en el proyecto más amplio de la película, la historia de Jovanna se presenta como un ejemplo de “lo que significa aceptar a los demás como son, lo que significa ser solidario con otras personas, sin imponerles nuestros puntos de vista”. Sin embargo, como he planteado, el espíritu de la película de Aikin y Aparicio, que insiste en la tolerancia, es en última instancia solo parcialmente exitoso. El éxito aquí es parcial tanto en el sentido de ser incompleto como en el de tolerar a algunas figuras más que a otras. Si, como nos recuerda Jacques Derrida, la tolerancia tiene “connotaciones biológicas, genéticas u organicistas” problemáticas, en algún momento se puede esperar un “fenómeno de rechazo cuasi-orgánico e inevitable, en resumen, natural” (Citado. en Borradori, 128). La película, en cierto sentido, escenifica ese rechazo, a pesar de su “tolerancia”, o, como diría Derrida a través de ella. Algunas reflexiones finales sobre ese rechazo nos remiten de nuevo a preguntas sobre la degradación que abordaré más a fondo, en relación con Gary Fisher, en el siguiente apartado.

La figura a la que ni The Transformation ni el espíritu de tolerancia finalmente logran aceptar se llama Gigi[13]. La incapacidad de la película para entender a Gigi es, en cierto modo, sintomática de una incapacidad para entender y valorar a la comunidad queer y crip de las calles o de las Minas de Sal. La historia de Jovanna puede servir sin duda alguna como alternativa a la de Ricardo —ofreciendo la identidad como distinción, como respuesta a la identidad como igualdad genérica— pero no puede asumir fácilmente (sin

problemas) los espacios donde la identidad quizás se desintegra, y donde los seres humanos, sin embargo, configuran formas de ser productivas y resistentes. Esencialmente, la película (como la mayoría de los textos, incluido el mío) no puede asumir por completo los espacios imposibles. Si la agencia es parte integral de la identidad y la integración (como lo es tanto para Ricardo como para Jovanna), entonces, dentro del marco o estructura narrativa de la película, es difícil acceder o representar rastros de la agencia, o efectos de la agencia, vinculados a espacios de desintegración.

Gigi aparece en dos escenas clave de la película, la primera por medio del video. Aikin y Aparicio filman a Gigi y a su amigo (o amante) Edwin sentados en las vías del tren en Nueva York; los realizadores luego entregan el mensaje de Gigi a Ricardo en Texas. El video funciona como una postal derridiana, en varios sentidos: llega a alguien diferente del destinatario previsto (el mensaje de Gigi a Sara, básicamente, no le llega a ella, sino a Ricardo); es oficialmente un mensaje privado (en español) de Gigi a su "hermana" perdida hace mucho tiempo, pero está (a través de la magia de The Transformation) a la vista, para que cualquiera lo lea (traducido al inglés, a través de los subtítulos de los directores); y pone en juego mensajes que desafían el poder de decir la verdad de las otras historias de la película (no solo la rehabilitación de Ricardo sino su contraparte, la reincorporación o reintegración de Jovanna a su familia y comunidad de origen).

"¿Quién escribe?" pregunta Derrida. "¿A quién? ¿Y enviar, destinar, despachar qué? ¿A qué dirección? (Post Card, 5). Gigi también comienza su videograma con una pregunta, que al menos parecería responder a la pregunta "¿a quién?" si no fuera por el hecho de que la cuestión de la existencia de Sara precede y afecta al mensaje:

¿Qué puedo decir, Sara? No lo sé… Pero, de todos modos, me gustaría verte y abrazarte. No te he olvidado. Eras mi amiga especial. Me alegro de que hayas cambiado, pero te he echado mucho de menos. No me olvides, porque te llevo siempre en mi corazón… Edwin también te envía su amor, ya no habla. ¡Míralo! ¡Está muy gordo! [Edwin, que no es especialmente gordo, sonríe y Gigi se ríe.] No te olvidamos, nuestra hermanita, sigues siendo mi

hermana. A la mierda con ese rollo de los hombres… ¡para mí siempre serás una mujer!

Cuando termina la postal-video, la cámara sigue a Gigi y Edwin mientras caminan, tomados del brazo, por las vías.

Antes de que Aikin y Aparicio filmen el mensaje de Gigi, hablan con ella y le muestran fotos de la boda de Ricardo ("¡Estás super guapa, Sara!", dice Gigi cuando ve a Ricardo con su esmoquin). También le preguntan, explícitamente, si está bien viviendo en la calle. Para bien o para mal, asiente con la cabeza, aunque el peso de lo que dice después hace un poco más compleja su afirmación: "He vivido en la calle durante siete años. Siete inviernos, siete otoños, siete veranos, siete primaveras. Y todavía estoy viva y eso es todo lo que importa". Gigi también muestra en esta entrevista que entiende las decisiones que tomó Ricardo; en la única referencia a su amigo como "él", Gigi explica que cuando se enteró de que era VIH positivo, la iglesia y la transformación fueron las únicas opciones de Ricardo. Tuvo que hacer lo que hizo porque vivir y morir en la calle hubiera sido "imposible".

Sin embargo, no es del todo cierto que estar viva (en un sentido biológico literal) sea todo lo que le importa a Gigi: su dignidad transgénero y su amor por Edwin también importan. La otra escena que la incluye subraya ambos puntos. La escena, en la que Terry, Ricardo y Hugo se encuentran con Gigi en una calle de Nueva York por la noche e intentan convencerla de que venga a Dallas, también subraya que es mejor dejar la discapacidad en las calles. Una rehabilitación que hace desaparecer la discapacidad (o que promete hacerlo) es aparentemente preferible a la degradación de vivir con discapacidad al aire libre. Significativamente, lo haya concebido o no él solo, es Ricardo quien plantea esa tesis implícita. Cuando Gigi le dice: "¿Qué voy a hacer con Edwin?" Ricardo responde, sin un momento de vacilación o reflexión: "Déjalo, Gigi. Empieza una nueva vida. Te estás matando". En el video, según Gigi (ya que el propio Edwin "ya no habla"), un sonriente Edwin le había enviado a Sara su amor y estaba incluido en el "nosotros" del "nunca podríamos olvidarla" ("olvidarxxviii aquí significa "tratar con falta de atención" e "ignorar intencionalmente"). Ricardo (rehabilitado,

domesticado, con un hogar), en directo contraste con estos sentimientos de la calle, pronuncia —en lo que se refiere a esta figura discapacitada que no habla pero que nunca lo olvida— las frases menos solidarias de la película: “Déjalo, Gigi”.

La escena es difícil, literalmente (para los participantes) y cinematográficamente. Las últimas palabras audibles (y traducidas y subtituladas) de Gigi en The Transformation son “¡Oh, Dios! Necesito un cigarrillo… ¿tienes un cigarrillo?” Ricardo, que ya ha sido representado como aparentemente libre de adicciones de cualquier tipo, ignora tanto la pregunta de Gigi como el reconocimiento explícito de lo que ella necesita. Preocupado, como él dice, por lo que le pueda pasar, Ricardo redobla sus esfuerzos para convencer a Gigi, en esencia, de que él sabe mejor que ella lo que necesita. Aunque Gigi continúa hablando, la cámara retrocede y sus palabras ya no son inteligibles. Como Edwin, ya no habla en la película; The Transformation no resuelve (y no puede hacerlo, según la lógica de la tolerancia) su historia, a diferencia de las historias de Ricardo y Jovanna.

Cuando Gigi le dice a Ricardo, antes de que ellos (y la cámara) se alejen de Terry y Hugo, que él sabe exactamente por qué Gigi no dejará la calle (es decir, ella se niega a cambiar o a interpretar su existencia de género en la forma patologizante que piden los cristianos), la intimidad entre los dos, así como una historia compartida de dignidad transgénero, es evidente. Sin embargo, no quiero idealizar la vida de Gigi; hay que señalar que la película representa la preocupación de Ricardo por su seguridad como genuina. De hecho, para volver a la cuestión del trabajo que mencioné anteriormente en relación con Sara, Ricardo muestra una clara sensación de que las condiciones laborales de Gigi no solo están potencialmente fuera de su control, sino que son potencialmente letales: “Te puede matar cualquier putero que descubra que eres un hombre. La mayoría de las drag queens que conocíamos están muertas”.

Al igual que Terry cuando le explica a Jovanna los peligros de los implantes mamarios, Ricardo no le está diciendo a Gigi nada que ella no sepa, pero es más fácil interpretar la preocupación de Ricardo por su hermana como auténtica. La preocupación genuina

de Ricardo por Gigi como individuo, sin embargo, no puede separarse en esta escena de cómo los discursos sobre la seguridad funcionan, ideológicamente, como parte de lo que Wright llama "estrategias autoritarias":

Las estrategias autoritarias se utilizan para establecer un lugar como "apropiado", como un lugar dentro del cual sucederán cosas comprensibles y controlables. Un lugar "apropiado" es un lugar donde ocurren hechos sociales que son comprensibles para quienes toman las decisiones con autoridad. Por el contrario, estar "fuera de control" o "fuera de lugar" es no estar en un lugar "adecuado". Como cuerpos considerados "fuera de lugar" por las personas con vivienda, las personas sin hogar están sujetas a la mirada continua de la autoridad para asegurar que sus acciones no violen los límites sociales "apropiados". (181)

Si en realidad Ricardo está preocupado por Gigi en esta escena (como creo que lo está), la rehabilitación de Ricardo ha garantizado que tal preocupación solo pueda expresarse mediante estrategias autoritarias. La afirmación de Ricardo —"Te puede matar cualquier putero que descubra que eres un hombre"— es seductora porque es razonable; de hecho, cualquier putero podría matar a Gigi si descubriera que es biológicamente masculina. Seducidos por la razón, sin embargo, podríamos perder de vista lo poco universal y burguesa que es (esta) racionalidad, que depende de premisas tácitas como "el mundo está dividido adecuadamente en dos géneros", "Gigi es un hombre" y "la violencia es un resultado lógico o comprensible cuando el sexo o el género se descubren fuera de lugar". Gigi está de acuerdo (se pasa el dedo por la garganta) en que podrían matarla, pero aparentemente se las arregla para ignorar todas las premisas tácitas que para Ricardo indican la posibilidad de peligro. Ricardo, sin embargo, ya no puede ignorar tales premisas, pues su subjetividad depende de ellas. Frente a estas presiones ideológicas y físicas, Sara podría haber entendido la necesidad de Gigi de un cigarrillo (o una calada), pero Ricardo no puede.

Identificar la resistencia de Gigi, su amor por Edwin y su negativa a

dejar las calles como algo valioso no es idealizar su vida ni sugerir que ser una persona sin hogar —o sin hogar y con discapacidad— es preferible a tener comida, refugio y atención sanitaria. Supone más bien mantener viva (en formas que The Transformation misma no lo hace) la crítica de Gigi a la degradación promovida por las autoridades rehabilitadoras y burguesas, aquellas que, esencialmente, verían a Gigi (y a Edwin y a Sara y la comunidad de las Minas de Sal) como si ha estuviera muerta. Del mismo modo, dar a entender que la historia de Jovanna, incluso cuando se ofrece como alternativa a la de Ricardo, participa de estrategias comparables de identidad e integración para presentar un mensaje de tolerancia, no limita la importancia de ese mensaje. Supone plantear que sondear o poner a prueba los límites de la rehabilitación y la obediencia puede ser a veces tan vital, o más, que aceptarlos.

Sumiso y desobediente: la paradoja de Gary Fisher

La rehabilitación de Gary Fisher tal vez ya haya comenzado, si —antes de comenzar oficialmente esta sección— yo, como Sedgwick, les presento "otros contextos para leer Gary in Your Pocket":

> La sabiduría recibida, en la cultura heterosexual, es que todas sus diferentes normas se alinean, que una es sinónimo de las otras… Si te desvías en cualquier punto de este programa, lo haces por tu cuenta y riesgo. Y una de las cosas que más odia la cultura heterosexual es cualquier señal de que las diferentes partes del paquete puedan recombinarse de infinitas formas. Pero la experiencia muestra que esto es precisamente lo que suele suceder. Si la heterosexualidad requiere la secuencia completa, entonces es muy frágil. No es de extrañar que se necesite tanto terror para imponer la obediencia. (Warner, Trouble with Normal, 37–38)

Incluso en su resistencia, Fisher produjo sobre todo una la negritud varonil e independiente, que vemos en figuras como [Frederick] Douglass. El gesto que ilustra Fisher —el negro con tres, posiblemente cuatro, dedos en el culo, el negro atrapado en un acto de autocomplacencia (o autodegradación, según el punto de vista de cada uno), el negro en relación a la persona blanca obviamente auto-engañada— difícilmente está diseñado para rearticular nuestros modelos más preciados de subjetividad negra. (Reid-Pharr, 141)

Michael Warner y Robert F. Reid-Pharr son, por supuesto, intelectuales públicos queer; de buena fe, es importante subrayar que con su escritura intentan, de forma coherente, dar visibilidad a la desobediencia respecto a la heteronormatividad, y a otras formas de ser. Sin embargo, una paradoja a la que se enfrenta (y determina) el intelectual público queer, es que a menudo habla o escribe sobre críticas a sistemas autoritarios como la heteronormatividad desde espacios autorizados y heteronormativos (a menudo, pero no siempre, el pequeño espacio para el discurso autoritario queer que se ha creado, o concedido, dentro de la academia)[14]. Queer en el sentido más amplio, Warner y Reid-Pharr aseguran, o me ayudan a asegurar, que lo que Reid-Pharr llama “el shock de Gary Fisher” todavía se puede registrar (135). Como autoridades, ellos/nosotros, sin embargo, ineludiblemente hacemos de mediadores y lo rehabilitamos (parcialmente).

Acercarse a Fisher a través de “otros contextos” —como contextualizándolo, editándolo, metiéndolo en tu bolsilloxxix— lo limita, devolviéndolo a una racionalidad e inteligibilidad que, paradójicamente, él cuestionaba o ponía a prueba constantemente. Por el contrario, sin embargo, para mí acercarme a Fisher sin mediación, tal vez comenzando con sus sentimientos tan crudos, como el de que “el esperma es adictivo para los negros, tan adictivo como el crack para los negros que no pueden ver más allá de la sustancia blanca”, y que él está “ORGULLOSO DE SER UN NEGRATA”(239), también implicaría que él es (esta vez directamente) cognoscible o contenible de alguna manera (y este pasaje en particular, y mi re-presentación de él, es perturbador

porque, en cierto nivel, nosotros, cuando se usa la “palabra nxxx”, pensamos que “sabemos lo que eso significa”)[15]. Proponer tal implicación de cognoscibilidad sería, usando las palabras de Reid-Pharr, “obviamente un auto-engaño” por mi parte.

Devolver (a Fisher) a una estructura convencional parece seguro e insatisfactorio a la vez. La capacidad de Fisher como escritor para poner a un lector o crítico en una posición tan imposible da fe de su dominio literario y filosófico, aunque dar fe de su dominio no es exactamente honrar sus propios deseos declarados (y aparentemente más profundos). A pesar de estos acertijos, y por poco satisfactorio que pueda ser, la estructura de esta sección es la siguiente: comenzando por el final (de la vida de Fisher y de las selecciones del diario que Sedgwick ha incluido en Gary in Your Pocket), primero analizo las críticas crip que podemos leer respecto a la rehabilitación propiamente dicha en los escritos de Fisher (es decir, con respecto al tratamiento terapéutico al que se somete en las diversas etapas de la progresión de la enfermedad del VIH). En segundo lugar, basándome en Reid-Pharr, relaciono brevemente estas críticas con el deseo sadomasoquista de degradación de Fisher, prestando especial atención a lo que sugiere ese deseo de degradación sobre los problemas de la identidad en general. En tercer lugar, vuelvo a Tongues Untied, analizando cómo Fisher desestabiliza la agenda revolucionaria (o quizás rehabilitadora) de la película de Riggs. Concluyo con algunas reflexiones —esperemos que productivas— sobre la forma y sobre el trastorno obsesivo-compulsivo (TOC), no para identificar a Fisher con un diagnóstico adicional sino para afirmar o validar sus reflexiones sobre los límites de la identidad y la identificación. Las huellas del TOC que son discernibles en lo que es potencialmente una de las formas más abiertas e incontrolables (el diario personal) ilustran bien el trabajo de Fisher sobre los puntos donde la identidad se desintegra. “Realmente voy a tener que quemar esto”, escribe Fisher en un momento dado (143). Resistiendo la aparente compulsión de incinerar sus palabras, Fisher aún logra, paradójicamente, generar un texto que es casi demasiado caliente para tocarlo[16].

Podría decirse que Fisher no es el mejor candidato para articular las críticas desde la discapacidad a la rehabilitación, al menos según los términos dominantes de una política de identidad de la

discapacidad de finales del siglo XX: no estaba fuera del armario ni orgulloso; en cambio, estuvo extremadamente armarizado sobre su estado serológico hasta muy cerca del final. “Durante muchos años”, explica Sedgwick en su epílogo a Gary in Your Pocket, Fisher “compartió su estado con muy pocos de sus amigos cercanos, hasta menos de un año antes de su muerte, cuando una crisis aguda de salud requirió una hospitalización larga y aterradora” (275). A pesar de vivir en San Francisco y estudiar en Berkeley durante la mayor parte de sus años como persona seropositiva, Fisher aparentemente no se incorporó a la comunidad de VIH/sida o de la discapacidad, aunque sería difícil encontrar sitios en Estados Unidos con comunidades más vibrantes o resistentes organizadas en torno a ambas identidades, especialmente —en lo que respecta al VIH/sida — a fines de la década de 1980 y principios de la de 1990[17]. A veces, de hecho, la identificación de la discapacidad parece consistir, para Fisher, casi únicamente en lo que podríamos llamar su identificación crip con Sedgwick: “Solo después de que me diagnosticaran cáncer de mama en 1991 comenzamos a hablar claro… Recuerdo que le describí a Gary lo que había experimentado como el trauma abrumador de medio año de calvicie inducida por la quimioterapia”, escribe ella (279, 281); él le responde a su vez: “Recientemente tuve una pequeña batalla con el KS [sarcoma de Kaposi]. La kimio [sic] me ponía enfermo incluso con dosis tan bajas. No me lo puedo imaginar… Creo que necesito hablar contigo” (citado en Sedgwick, Gary in Your Pocket, 279).

No obstante, la conexión de Fisher con Sedgwick es suficiente en algunos aspectos. Si se necesitan al menos dos personas para hacer un crip, sin duda de alguna forma Gary in Your Pocket sugiere que Fisher y Sedgwick se educaron mutuamente en el arte de la desobediencia crip: “Eve me recordó algo que le dije a un médico cuya pregunta parecía demasiado específica para cualquier paciente… Le dije: ‘Doctor, lo siento, no estoy del todo aquí. Tal vez sea un mecanismo de defensa, no lo sé, pero una parte de mí se ha ido’… Eve experimentó el mismo vaciamiento defensivo” (262). Sedgwick escribe en otra parte sobre su conexión con las comunidades de hombres gais que viven con el VIH/sida, comunidades que, en el transcurso de los años ochenta y noventa, habían aprendido a cuestionar con rigor la autoridad médica y científica (Tendencies, 12-15). Los pasajes de Gary in Your Pocket

que relacionan sus experiencias y las de Fisher proporcionan ejemplos íntimos y conmovedoras de esa conexión: “Me encanta cuando ella dice ‘te envío mucho amor’ en mi contestador. Debería responder inmediatamente”; “Necesitaré la ayuda de Eve para comprar sombreros” (265, 266).

Por supuesto, me acerco en esta sección de mi capítulo a un texto que fue editado por Sedgwick; dado que Gary in Your Pocket se elaboró después de la muerte de Fisher, Sedgwick tuvo un papel clave en la construcción de Fisher, siendo ella misma una figura en la historia de Fisher, y en la relación entre los dos. Sin embargo, es evidente que Fisher y Sedgwick eran más que conscientes de las formas en que se podía leer su relación en términos sencillos y jerarquizados: profesora/alumno, editora/autor, mecenas (blanca)/escritor(negro); discutieron de estos temas antes de la muerte de Fisher. Sedgwick escribe: “Gary y yo éramos muy conscientes de una historia de patrocinio blanco y patrocinio de escritores afroamericanos, cuyas tonalidades ninguno de nosotros deseábamos reproducir. La sexualidad era un lugar que a Gary le interesaba para representar las violencias y expropiaciones históricas del racismo; la amistad, la autoría y la publicación, por el contrario, no le interesaban” (285–286). Al poner en primer plano la relación profesora/alumno, mecenas/autor, Sedgwick la coloca bajo el borradoxxxi, como hace Fisher de muchas maneras, aunque (o según) su deseo de complacer a su ex profesora es a menudo evidente (“Ella también está en mi caso. Es hora de ponerme manos a la obra y yo sigo haciendo el tonto” [265]). Sin embargo, yo mantengo firmemente que, en los límites de estas relaciones sobredeterminadas y jerarquizadas, Gary in Your Pocket da acceso a posibilidades alternativas (crip). Entre esas posibilidades está la crítica polifacética y de varios autores sobre la rehabilitación y la voluntad de degradación que plantea el texto de Fisher/Sedgwick.

Hay muchos ejemplos de esta crítica en las entradas finales del diario incluidas en Gary in Your Pocket. Sin embargo, una entrada fechada el 17 de junio de 1993 ofrece un ejemplo particularmente bueno de la crítica colectiva de Fisher y Sedgwick, aunque Sedgwick no es mencionada en ella. Una mujer que parece ser una trabajadora social (pero que podría ser simplemente una filántropa-trabajadora social) entra en la habitación del hospital de Fisher.

Fisher no detalla exactamente en este texto cuál es su función en el hospital, pero parece estar implicada en la creación de un entorno agradable para las personas hospitalizadas. Ella comienza a hablar con Fisher sobre lo que él describe como "un póster impresionista bastante horrible que hay en la pared [que] parece un Seurat malo". La mujer, que aparentemente compró el póster ella misma en un viaje a Europa, "pensó que sería relajante". Fisher insiste, sin rodeos, "No lo es". Fisher, sin embargo, no le da a la mujer misma esta valoración simple y despectiva; eso es lo que escribe en su diario, junto con la afirmación de que el póster "resta valor a la increíble vista de la ciudad que me ha animado desde hace 3 semanas" (267).

El intercambio real entre los dos, muy diferente de los sentimientos que Fisher registra en su diario, es lo suficientemente significativo como para citarlo extensamente:

La señora se puso a detallar algo obvio: una mujer [en el póster] camina con lo que parece ser una cabra, y ella cree que la lleva para atarla. "Muchos pacientes en esta sala", dice, "han encontrado esto muy relajante". Estoy seguro de que se refería a la imagen en su totalidad y no solo a pasear a la cabra. Hacía tan rápido sus comentarios que no estaba seguro de si se suponía que debía hablar, pero finalmente comenté que me gustaba el seto y el césped porque me recordaban a mi hogar. Pero no es así. De hecho, la forma en que tapan las casas de la calle que hay detrás me ha molestado (no creo que ella me haya mirado nunca, ni siquiera durante su saludo cotidiano -todo era tan rutinario que era completamente olvidable y digno de ser escrito solo como un trofeo ante el vacío de tanto esfuerzo, acción y preocupación, cuidado- ¡muchas, si no todas, cosas médicas! y tantos cuidadores. ¡Vacío!), luego dijo: "Gracias por compartir esto conmigo", y se fue. Yo le di las gracias con una sinceridad hiriente, espero. ¿Fueron esas últimas palabras suyas una especie de rechazo, o tenía la intención de poner mi observación junto con las de otras personas que habían dicho, colectivamente al menos, que la imagen les había relajado? (267–268)

Como en la novela de Ralph Ellison El hombre invisible, Fisher supera al sujeto de este pasaje con síes, lo desautoriza con sonrisas y lo acepta con la muerte y la destrucción. En lo que podemos identificar, al final, como la negación colectiva —aunque siempre espectral— de "muchos pacientes" a darle a la mujer la relajación y la sinceridad que necesita y que la relación terapéutica, rehabilitadora, requiere (una negación colectiva que, por supuesto, parece ser una aceptación), Fisher aprende rápidamente su papel aquí, aunque no está claro de forma inmediata qué es lo que el guion quiere que diga o haga. Una vez que aprende su papel predecible, Fisher lo juega obedientemente, pero a través de su mentira registra una victoria contra "todo lo médico" y rehabilitador, y contra los muchos cuidadores sinceros que necesitan que sea un paciente obediente.

El espíritu que preside esta escena, sin embargo, no es tanto el de Ralph Ellison como el de Audre Lorde. En una famosa escena de la obra de Lorde Cancer Journals, una representante bien intencionada de la organización Reach for Recovery entra en la habitación del hospital de Lorde después de su mastectomía. Le ofrece a Lorde "un sujetador suave para dormir y un rollo de lana presionado en una almohadilla, en forma de pecho de color rosa pálido". "Su mensaje", señala Lorde, "era que eres tan buena como antes porque pareces exactamente igual" (42). Más tarde, queda claro que Reach for Recovery espera esta identidad como la igualdad genérica de todas las mujeres que acceden a sus servicios; cuando va a sus oficinas le dicen a Lorde que no usar la prótesis es "malo para la moral" de las pacientes y de la organización (59). A diferencia de Fisher, Lorde no miente directamente, y rechaza el sostén acolchado con la almohadilla de color rosa pálido, pero al igual que Fisher, confía algunos sentimientos no a la trabajadora social sino a su diario: "Aparté la mirada y pensé: 'Me pregunto si hay feministas lesbianas negras en Reach for Recovery'"(42).

El propio Fisher, esté redactando o no directamente lo que Henry Louis Gates Jr. podría llamar (como lo hace con respecto a la relación, a través del tiempo y el espacio, entre Alice Walker y Zora Neale Hurston) una de "las correcciones más cariñosas (…) que hemos visto en la tradición" (255), me parece que Sedgwick —a través de su inclusión de este episodio en particular, de entre "las

miles de páginas de cuadernos y diarios que Gary guardaba" (287) — sí lo hace. Lo cual no quiere decir que la referencia que hace Fisher a Lorde sea involuntaria: su conocimiento como profesor y estudiante de literatura afroamericana ciertamente hace plausible esta conexión[18]. Pero lo que está aún más claro es que, como muchas mujeres con cáncer de pecho, Sedgwick recurre a The Cancer Journals en busca de apoyo. En el año de la muerte de Fisher (1993), de hecho, describió el libro como "un relato enormemente importante para afrontar el cáncer de pecho en el contexto del activismo feminista, antirracista y lésbico" (Tendencies, 13). De hecho, estoy tan seguro de que Sedgwick recoge de forma deliberada la anécdota de Fisher en una tradición que incorpora a Lorde, como la propia Sedgwick está segura de que Henry James escribe de forma deliberada sobre placeres anales. Por supuesto, la desafiante afirmación de intencionalidad que hace Sedgwick con respecto a James y la analidad está entre los intereses queer de lo que ella llama "una audiencia deseada" ("Inside Henry James", 138). La desobediencia crip que Fisher y Sedgwick recogen aquí, especialmente a través de la invocación de otras personas que no se identificaron con su rehabilitación, también remite a una audiencia deseada. Esa audiencia no es deseada —como ocurre con los trabajadores sociales de Fisher y Lorde— por su docilidad o su apoyo respecto a la "moral", sino más bien por su alegría, engaño y creatividad. Lorde identifica el "amor por las mujeres" colectivo ("el dulce olor de su aliento y su risa y voces diciendo tu nombre") como la fuerza que la sostiene a través de The Cancer Journals (39). El amor de Sedgwick y de muchas otras personas imaginarias cuyos cuerpos, mentes y risas no están en última instancia contenidos o acallados por iniciativas de rehabilitación (el amor de los crip, en otras palabras) ayuda a Fisher a través de sus propios diarios del hospital.

Incluso los pasajes que más se pueden interpretar a través de la lente de la obediencia contienen su opuesto, y evocan a otra audiencia, a veces —para cambiar los significados de la audiencia —, a otro tipo de audiencia con el médico en cuestión. En un pasaje fechado el 19 de mayo de 1993, y escrito específicamente como una carta a Sedgwick, Fisher —después de decir que odia a su médico por "mis síntomas locos"—, sugiere alternativamente que "he acumulado tanto amor y respeto (tal vez un poco de lujuria

también) por este hombre que tomaré lo próximo que me recete sin cuestionarlo, de la misma manera que solía tener relaciones sexuales"(257-258). Si tomar lo que le recetan sin cuestionarlo supone una actitud de obediencia tal y como creemos que la entendemos, el resto de la oración de Fisher cuestiona esta conclusión, como mínimo. Fisher había escrito esto unos años antes a una figura identificada como "el Amo Park" (presumiblemente el mismo Park que más tarde se imagina llamando para "juegos (…) morbosos" cuando está hospitalizado [251]): "Disfruto siendo tu negrata, tu propiedad y adorándote no solo a ti, sino a tu blanquitud (…) Tenía muchas ganas de tu semen y de más orina tuya" (230-231). El médico a quien Fisher ama y odia está escuchando poco más que un "sí" cuando dispensa su receta, pero Sedgwick (en el pasaje dirigido a ella) y los lectores de Gary in Your Pocket ineludiblemente escuchan algo bastante diferente, dado que numerosos pasajes como el del Amo Park han precedido a esta escena médica. Lo que parece obediencia en un día normal es otra cosa. Escuchar las palabras de Fisher aquí ("de la misma manera que solía tener relaciones sexuales") significa reconocer que su "sí" al médico contiene el deseo de degradación, y que la prescripción del médico, que debe tomarse como algún tipo de éxtasis religioso y sexual, incluye semen y orina.

A veces, sin embargo, la resistencia de Fisher es más directa, a través de lecturas irónicas y agudas de la (in)eficiencia médica o burocrática. Cuando dice que "se negó, a veces completamente" a seguir las órdenes de un médico, y que "no podían explorarme, pincharme o escanearme de ninguna manera sin mi permiso", Fisher aprende rápidamente cómo funcionan las cosas y puede identificar inmediatamente cuando "alguien la había cagado" (261). Cuando le informa a su enfermera de que los médicos han cometido un error al interpretar sus síntomas y recetarle una solución, "ella me miró como si me hubiera tirado un pedo" (262). La enfermera insiste no solo en que un error sería imposible, dado que "un error en esta profesión (…) podría ser costoso", sino también en que Fisher está teniendo dolores de cabeza, a pesar de que él dice que no. "Dios mío, ¿y si cometí un error?" dice ella. "No podemos cambiar nada sin el consentimiento de un médico". Fisher responde simplemente: "Ahora está cometiendo un error" (262). Claramente consciente de que el sistema no está funcionando, Fisher se niega a

participar y deja que esta escena se desarrolle, hasta que la enfermera finalmente descubre que efectivamente se ha cometido un error y "se disculpa repetidas veces" (262).

Al menos una vez, en los fragmentos incluidos en Gary in Your Pocket, Fisher se escapa directa y literalmente del Centro Médico Alta Bates Summit donde está siendo tratado. Alta Bates puede ofrecer "servicios integrales diseñados para satisfacer las necesidades de atención médica de las diversas comunidades del área metropolitana de East Bay" (Alta Bates, "Sobre nosotros"), pero Fisher, invocando la película Psicosis original, todavía lo llama el "Hotel Bates" (259). En esta escena, él es literalmente identificado (etiquetado, de hecho) como un paciente, pero se complace en ocultar esa identidad y en resistirse a la complicada maquinaria que envuelve y de hecho crea al "paciente de sida". En "Mi fuga de Alta Bates", escribe:

Si mi manga se sube demasiado (utilicé el segundo botón), el brazalete de identificación blanco y gris será visible para este tipo judío extremadamente observador que se sienta a mi lado. Me escapé de AB, me quité la bata desechable, de esas que tienen 40 broches que parecen encajar con cualquiera de los otros 40 (…) Me quité todo eso ante la urgencia de Brad Lewis. Me dijo que tendría que escaparme, porque no escaparme me costaría mi cobertura del seguro Medicaid (que de todos modos todavía no tengo). Mi última factura, por cierto, fue de 18.000 dólares. Me da la risa cada vez que lo miro, todos los procedimientos, productos químicos y equipos que no recuerdo ni entiendo. Solo una extraña mezcla de símbolos en 8 o 10 páginas, dos filas, la segunda con cantidades excesivas, y 5.470 dólares para medicamentos contra el cáncer (en 5 días) desde luego son un exceso. (251)

Sin duda, las "necesidades" de las diversas comunidades por las que Fisher se movió superan la capacidad de Alta Bates para "servicios integrales". Los costes de los medicamentos contra el VIH, por el contrario, han aumentado hasta un punto en el que el exceso de Fisher podría ser fácilmente superado por algún residente posterior

del Hotel Bates.

La risa ante los sistemas económicos y médicos claramente diseñados teniendo en cuenta los intereses del capital, no de los seres humanos, es para mí el meollo de este pasaje y la característica que más ubica a Fisher en las tradiciones crip de la desobediencia e incluso de la deserción. "Volver crip", como dice Carrie Sandahl, muestra "la delimitación arbitraria entre lo normal y lo defectuoso y las ramificaciones sociales negativas de los intentos de homogeneizar a la humanidad (…) desarmando lo que es doloroso con un humor irónico" ("Queering the Crip or Cripping the Queer?", 37). Sandahl no identifica específicamente el sistema económico en el que las personas crip se encuentran actualmente entre las cosas que son dolorosas (o como su fundamento), pero el capitalismo, de forma infame, homogeneiza a la humanidad, creando "un mundo a su propia imagen" (Marx y Engels, 477). Sin embargo, Sandahl conecta claramente la discapacidad con mundos y representaciones alternativos que, como sugiere en otro lugar, permiten "una multiplicidad de identificaciones imaginarias a través de las identidades" ("Black Man, Blind Man", 602). Por lo tanto, es significativo que Fisher se escape hacia un espacio performativo de creatividad, negritud, queer, discapacidad y esperanza: al salir de Alta Bates, se ríe y se dirige al Alvin Ailey American Dance Theatre (una compañía de danza que todavía seguía funcionando cuatro años después de la propia muerte de Ailey por complicaciones debidas al sida) (Fisher, 251)[19].

Reírse, sacudir o escaparse de los sistemas de explotación u opresión son tradiciones negras tan antiguas que tengo que cuestionar, en cierto nivel, la afirmación de Reid-Pharr al comienzo de este apartado: es decir, la idea de que la figura que Fisher crea "difícilmente está diseñada para rearticular nuestros modelos más preciosos de subjetividad negra". Una buena parte de la carrera de Zora Neale Hurston, para elegir solo un ejemplo del siglo XX, se dedicó a recopilar y preservar (cuidándolo, convirtiéndolo en algo preciado) las formas en que los sujetos negros desarmaron lo doloroso con un humor irónico. En esta tradición, y especialmente desde la perspectiva de la discapacidad, Fisher replanteó, en múltiples sentidos y con virtuosismo, modelos poderosos y resistentes de la subjetividad negra. Reid-Pharr, sin embargo, no

tiene exactamente en mente al Fisher discapacitado y desobediente en su argumento, sino al Fisher (aparentemente) sumiso, la figura que el propio Fisher describió como "un esclavo negro inteligente, en forma, con un gran deseo de complacer" (citado en Sedgwick, Gary in Your Pocket, 281). A pesar de que yo, comprometido en el trabajo imposible y tal vez autoengañoso de honrarlo, solo me he acercado a esta figura esclavizada de manera indirecta (como, en la última sección, de alguna manera solo pude acercarme a Sara de manera indirecta), él aparece de nuevo, una y otra vez, en Gary in Your Pocket: "Quiero ser el JUGUETE (…) En eso consiste ser un marica, ¿no?" (188); "Estoy de rodillas de nuevo, ante Dios. Alto, pálido, receloso de mí, tratando de excitarlo como mi amo" (208); "La sencillez de esto me asombra y, sin embargo, no tengo palabras para describirlo, solo una imagen, a la vez santa y profana, del negro de rodillas recibiendo las corridas de la polla dentro de su cuerpo" (238-239).

El argumento de Reid-Pharr sobre esta figura sumisa es que trastorna "las ambiciones filosóficas y estéticas de lo que ha llegado a conocerse como cultura afroamericana", que se centra "precisamente en la necesidad de establecer una negritud viva, una corporeidad que haga algo más que anunciar la muerte social" (136). La "corporeidad negrata" que Fisher representa, según Reid-Pharr, rechaza la vida en estos términos y abraza la muerte de forma delirante (135). Reid-Pharr sostiene que Fisher nos obliga a reconocer que "no hay subjetividad negra en ausencia del amo blanco, no hay expresión en ausencia de la degradación, no hay forma de decir 'negro' sin escuchar 'negrata' como su eco" (137). Encuentro las tesis de Reid-Pharr en gran medida convincentes, a pesar de mis reflexiones anteriores (es decir, mi ubicación contingente de Fisher en las vibrantes tradiciones negras). De hecho, creo que las afirmaciones de Reid-Pharr —que, en parte, podría decirse que identifican una voluntad de degradación operativa en y a través de la rehabilitación— en gran medida están de acuerdo con las mías, o las han inspirado, incluida mi afirmación al comienzo de este capítulo de que los problemas que acompañan a la rehabilitación (con su demanda de identidad como igualdad genérica y su dependencia de la degradación o de la aberración) también se relacionan inevitablemente con las concepciones de la identidad de los movimientos identitarios de finales del siglo XX.

“Incluso cuando expresamos las visiones más positivas de la identidad negra y gay”, escribe Reid-Pharr, “no obstante, estamos haciendo referencia a las desagradables realidades históricas e ideológicas a partir de las cuales se han formado esas identidades” (137). La expresiones de Fisher del “orgullo negrata” y su aceptación de “eso es ser un marica”, en otras palabras, no son originales de él; se pueden rastrear incluso (o especialmente) en los lugares que parecen oponerse más a ellas.

No es un tema que trate Reid-Pharr, pero hay una forma en que la discapacidad podría reclamar un cierto lugar de orgullo en lo que está argumentando, dado que no hay (literalmente) forma de expresar la palabra “discapacidad” en la ausencia de la “capacidad”. Y, de hecho, en ausencia del control que, como la mayoría quisiera, naturalmente acompaña a la capacidad corporal. Y para llevar estas ideas más lejos, tampoco hay forma de decir “discapacitado” sin escuchar “crip” (o anormal, o retrasado) como su eco. Que no haya forma de hablar del yo rehabilitado sin escuchar al otro degradado, sin embargo, no es un hecho unívoco. Por el contrario, es un hecho con múltiples formas. La identidad depende de la degradación en el sentido de Reid-Pharr, es decir, las identidades resistentes siempre hacen referencia a las desagradables realidades históricas e ideológicas de donde surgieron, pero la identidad depende de la degradación en otro sentido más: en la medida en que las identidades del movimiento de la identidad son identidades rehabilitadas (“gay es bueno [no malo]”, “negro es hermoso [no desagradable]), “con discapacidad y orgullosos [no damos pena]”), también son de alguna manera identidades normativas que inevitablemente incorporan la igualdad genérica por medio de su distinción y que requieren y producen otros degradados. Esto no significa negar cierto carácter indispensable a las políticas de la identidad de las últimas décadas (el carácter indispensable que transmite tanto la necesidad como lo inquebrantable, independientemente de nuestros deseos o intenciones); como sugerí en el capítulo 1, la teoría crip no podría aparecer sin esta política. Se trata de localizar y valorar cierto rigor (y en cierto modo, lamentar su pérdida) en proyectos como el de Fisher, que fuerzan los límites de esta política, que parecen de hecho los más opuestos a la política de la identidad propiamente dicha.

Este rigor no siempre se percibe en Tongues Untied, y no simplemente porque la "revolución" invocada al final de la película, y la tesis de la construcción de la nación —Los Hombres Negros que Aman a Los Hombres Negros Es El Acto Revolucionario— podría verse como algo que está en tensión con la historia reformista invocada por el uso de imágenes históricas de lucha por los derechos civiles en la película. Al contrario: la película es de alguna manera, e irónicamente, más rigurosa con esa asociación; como sostiene Ferguson en Aberrations in Black, "la ideología liberal cautiva al nacionalismo revolucionario" (3). En otras palabras, el nacionalismo revolucionario de las décadas de 1960 y 1970 heredó de los movimientos reformistas un fracaso liberal "para conceptualizar las múltiples especificidades y diferencias que constituían sus diversos sujetos" y (de nuevo, como el reformismo liberal) "normalizó la supresión de identidades de género, raciales y sexuales subalternas" (126). Aunque no pone a prueba directamente los límites de sus respectivos proyectos políticos, Tongues Untied visibiliza estas asociaciones entre movimientos reformistas y nacionalismo revolucionario[20].

Aunque las tesis de Ferguson permiten comprender estos vínculos en Tongues Untied, también permiten acceder a la (i)lógica de la película, a sus momentos menos rigurosos. Y lo que la película no puede saber o reconocer es, de hecho, que las aberraciones de lo negro se producen como correlatos necesarios de los nacionalistas revolucionarios negros y gais no aberrantes (rehabilitados) que la película valora. O, al menos, en este caso, aberraciones en cuero negro: las subculturas SM de San Francisco —sin duda captadas por la cámara durante los mismos años en que Fisher y otros hombres negros, latinos y asiáticos sobre los que escribe fueron miembros activos— están fílmicamente construidas como necesariamente degradadas y degradantes. Fisher no puede ser un gay negro debido a su deseo de degradación; según la lógica de la película, que en una secuencia autobiográfica muestra a Riggs huyendo de las culturas de Castro y Market Street, una identidad gay negra normativa solo se logra si se abandonan los espacios donde se pueden encontrar a Fisher, o rastros de Fisher, o a crips como Fisher[21].

John Champagne escribe, en el análisis de Tongues Untied que

abordó por primera vez cómo la película demoniza las subculturas SM: “Esta concesión de una subjetividad depende necesariamente (…) de la figura del indisciplinado cuerpo gay y lésbico, que sigue actuando como contrapunto de una normalidad que solo puede tener sentido en términos de lo que no es” (84). Con un distanciamiento de lo normal en muchos sentidos, buscando o deseando cuerpos indisciplinados, Fisher encontraba placer en lo que Jeffrey J. Cohen llama un “ensamblaje masoquista históricamente específico, una sexualidad intersubjetiva que casi siempre implica una transposición de la dominación y la sumisión institucionalizadas a escenarios de actuación inesperados” (79). Irónicamente, Tongues Untied —al menos a través de su tesis final sobre los hombres negros que aman a los hombres negros y el acto revolucionario (singular)— puede interpretarse como una transmisión tanto de una sexualidad intersubjetiva como de escenarios previsibles de actuación. O, podríamos decir (según una lectura estricta de esta tesis), una sexualidad intersubjetiva representada en escenarios previsibles (rehabilitados); en otras palabras, esta revolución particular espera obediencia. Leer a Fisher junto a Tongues Untied deja claro que él volvió crip las agendas de la rehabilitación incluso antes de quedar discapacitado.

Conclusión: “Es una habitación muy muy grande y está llena de las esperanzas de todos, estoy seguro”

Esto no es un diagnóstico. Tampoco pretende provocar una rehabilitación. Sin embargo, con este descargo de responsabilidades (o quizás como homenaje a Magrittexxxii) como trasfondo, se podría argumentar que, dispersos en la escritura de Fisher, hay rastros de trastorno obsesivo compulsivo: líneas que significan nuevos comienzos, contornos que marcan la forma rígida que las futuras entradas tomarán o deberían tomar, preocupaciones de las que no puede librarse sobre quién podría estar leyéndolo, preguntas obsesivas sobre el tiempo verbal o la puntuación. Para citar solo algunas de las docenas de posibilidades: “La pulcritud parece inspirarme. No estoy seguro de por qué” (123); “Eso no es como se

suponía que debía ser (…) ya no contaré nada más de lo que pasó hoy" (139): "Es hora de establecer algunas pautas para este diario y los siguientes. Esto puede ser un conglomerado de materiales, pero su objetivo es mostrar mi progresión y/o regresión diaria" (142): "Vaya, los tiempos verbales todavía me asustan, la herramienta más básica de mi oficio y no me siento seguro" (270). No encuentro estos ejemplos interesantes porque mejoren a Fisher, sino porque muestran al propio Fisher trabajando o probando los límites. En el espacio del diario personal, donde podría, probablemente, disfrutar de una especie de libertad ilimitada (al menos desde la forma o el orden de la escritura), Fisher se bloquea, preocupándose y trabajando en las cosas más pequeñas. Y, sin embargo, simultáneamente, hay innumerables entradas (a menudo las que describen con mayor entusiasmo las actividades sexuales) en las que tales preocupaciones sobre la forma, el orden, la sintaxis y la puntuación, por no mencionar la gramática cultural de la rehabilitación, parecen ser deliberadamente rechazadas ("ESTOY ORGULLOSO DE SER UN NEGRATA", en particular, es una entrada que concluye sin punto final, sin puntuación).

Reid-Pharr escribe que "no está intentando rehabilitar a Fisher para aquellos que desconfían de la perversa subjetividad negra. Por el contrario, el genio de Fisher se basa en su capacidad para arruinar todas nuestras expectativas, para deformar nuestros más queridos modelos de subjetividad humana" (141). El trabajo de Reid-Pharr sobre Fisher no está en relación con los estudios de la discapacidad, aunque aquí invierte, de una manera potencialmente generativa, el uso metafórico usualmente negativo de "deformar". Sin embargo, me pregunto, desde una posición de los estudios sobre la discapacidad y del movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, si la rehabilitación de Fisher (o de cualquier otra persona) puede ser rechazada tan fácilmente, si, de hecho, en los momentos similares al TOC en su posición en el diario, el propio Fisher reivindica y rechaza la rehabilitación. Aunque, como dirían Reid-Pharr y muchos otros teóricos queer, debemos ser capaces de lidiar con los espacios donde la identidad se disuelve, con lo que podríamos llamar las miles de formas crip que adoptan los problemas de la identidad, todavía vivimos un mundo atravesado de lógicas rehabilitadoras que nos interpelan.

Por supuesto (y esto es en sí mismo una visión del TOC), la disciplina obsesiva que marca la rehabilitación y el rechazo exagerado de esa disciplina podrían verse como una pieza. De hecho, no es difícil ver la preocupación de Fisher por los detalles insignificantes simplemente como el reverso de sus esfuerzos a veces whitmanianos (o quizás whitmaníacos) de pensar y escribir de manera diferente, expansiva: "Quiero escribir de forma pretenciosa. ¿No quiero escribir de forma pretenciosa?" (271). La "sala muy muy grande" de Fisher "llena de la esperanza de todos" es uno de esos esfuerzos expansivos; es el espacio imposible que imaginó cinco meses antes de morir, en una entrada (la última incluida en Gary in Your Pocket) fechada el 19 de septiembre de 1993. "40 millones de personas lo tendrán al final de la década", escribe Fisher, "Estoy en buena compañía. Tengo mucha compañía. Tengo menos miedo. Es una habitación muy muy grande y está llena de las esperanzas de todos, estoy seguro" (272). La cifra de cuarenta millones deja claro, recordando a Jovanna de The Transformation, que aunque es el sueño de Fisher, no es un sueño americano, porque Fisher obviamente está pensando a nivel mundial. Además, Fisher también estuvo bastante cerca en sus proyecciones: en el año 2000, se estimaba que treinta y seis millones de personas vivían con VIH/sida, tres millones murieron y más de cinco millones se infectaron en ese mismo año. Casi veintidós millones de personas ya habían muerto en 2000, la gran mayoría de ellas personas no blancas y sin acceso a inhibidores de la proteasa ni a otras terapias.

Lo que he escrito sobre The Transformation y Gary in Your Pocket, estos dos textos de alrededor de 1996, no sirve para cambiar esta otra historia posterior a 1996. Dicho de otra manera, lo que he escrito no consigue cambiar estas asombrosas cifras que ahora son parte de la historia, y sin duda tampoco resucita literalmente a Sara/Ricardo o a Fisher. En 2005, sin embargo, pude ponerme de forma imaginaria en el lugar de Fisher: cincuenta millones de personas lo tendrán a finales de la década. Esa historia futura se puede cambiar y las preguntas sobre la identidad, la comunidad, la rehabilitación y la economía política que plantean The Transformation y Gary in Your Pocket -preguntas sobre quiénes están incluidos cuando "grupos marginados (…) se hacen visibles" y quiénes no lo están y por qué (Champagne, 70); preguntas sobre cómo materializar lo que David Harvey llama "espacios de

esperanza" y quién está excluido actualmente de los espacios que importan, y por qué, nos invitan a ese cambio.

Las identidades rehabilitadas, por necesarias o ineludibles que sean, no son suficientes para hacer accesible la habitación muy muy grande de Fisher, que invoca esa historia posterior a 1996. Pero The Transformation y Gary in Your Pocket sí mantienen activos algunos de los desafíos más importantes y permanente de la teoría crip, o, simplemente, de movimientos progresistas queer y de la discapacidad en el cambio de siglo: el desafío de imaginar siempre temas más allá de la visibilidad LGBT o de la discapacidad, de la tolerancia y de la inclusión; el desafío de dar forma a movimientos que, independientemente de su grado de degradación, puedan valorar las huellas de agencia, resistencia y esperanza que son tan reconocibles donde la identidad se desintegra como donde se consolida.

xxvi El autor juega aquí con el título de una obra clave de Freud, El malestar en la cultura (N. del T.).

xxvii Se refiere a profesionales que realiza tareas de oficina, administración, ventas, etc., a diferencia de los de "cuello azul" (trabajos más manuales o físicos, en fábricas, talleres, etc.) (N. del T.).

xxviii En castellano en el original (N. del T.).

xxix Se refiere al título del libro Gary in Your Pocket (Gary en tu bolsillo) (N. del T.).

xxx Se refiere a la palabra nigger (negrata) que es enormemente peyorativa en inglés y cuyo uso está prácticamente prohibido; por eso, en su lugar, se suele utilizar la expresión "la palabra n" (N. del T.).

xxxi Se refiere a la operación filosófica creada por Heidegger y desarrollada por Derrida (sous rature), es decir, borrar una palabra pero dejarla visible, dejando una huella de ese borrado, para reconocer y a la vez cuestionar el término (N. del T.).

xxxii Se refiere a la famosa frase del cuadro de Magritte, “Esto no es una pipa”, en relación a la frase anterior, “Esto no es un diagnóstico” (N. del T.).

4

Componer lo queer y la discapacidad

La universidad corporativa y las corporrealidades alternativas

La mayoría de los profesores y estudiantes de escritura experimentan la práctica cultural de la composición como un asunto difícil, caótico y que desorienta: el encuentro entre un escritor y la página en blanco o la pantalla del ordenador, como cualquier encuentro entre dos cuerpos, puede dejarte, como Tina Turner sugiere en "What's Love Got to Do with It?", aturdido y confundido:

Te puede parecer

Que actúo de forma confusa

Cuando estás cerca de mí.

Si suelo parecer aturdida,

Lo habré leído en algún lugar

Tengo motivos para estarlo.

La afirmación de Turner de haber "leído en algún lugar" acerca de los efectos desconcertantes del encuentro más general entre el yo y

el otro, además, está ampliamente respaldada por las teorías anti-identitarias de las últimas décadas que documentan la imposibilidad —dado que todas las identidades son creadas y recreadas continuamente a través de múltiples comunidades y discursos— de componer, o crear escribiendo, un yo coherente e individual.

Hace más de cincuenta años Kenneth Burke planteó que la composición es una práctica cultural que parecería estar ineludiblemente —incluso inevitablemente— conectada con el orden[1]. El Webster's Dictionary define de forma autorizada "composición" como un proceso que reduce la diferencia, convierte muchos ingredientes en una sustancia, o también que calma, estabiliza o libera de la agitación:

componer vb compuesto; componiendo [MF composer, fr. L componere (perf. Indic. composui)] vt (15c) 1 a: formar juntando: MODA <a comité compuesto por tres representantes — Biog. actual> b: formar la sustancia de: CONSTITUIR <compuesto de muchos ingredientes> c: producir (en columnas o páginas de fuente) por composición 2 a: crear mediante trabajo mental o artístico: PRODUCIR <~una secuencia de soneto> b (1): formular y escribir (una pieza musical) (2): componer música 3: lidiar o actuar para reducir al mínimo <~sus diferencias> 4: disponer de forma apropiada u ordenada @~su ropa: 5: liberarse de la agitación: CALMAR, APACIGUAR <~a un paciente> ~vi: practicar la composición

En su estudio de los usos del lenguaje y las estrategias de resistencia en una comunidad chicana urbana, Ralph Cintron describe la composición o la escritura como un "discurso de medición", es decir, especialmente en las formas institucionales excluyentes que generalmente toma dentro de la academia, "altamente rutinario" y controlado por un "agente que lo ordena" (210, 229):

Escribir es crear un orden y la superficie en blanco es ese espacio o

servidor que soporta el orden. Normalmente, la escritura llama la atención, pero la superficie que recibe la escritura no lo hace. En este sentido, la escritura contiene la presencia más fuerte, y la superficie que recibe la escritura está definida por esa presencia. La superficie, entonces, es un espacio limitado, ordenado, despejado de obstáculos y listo para que actúe sobre él un agente que lo ordena por medio de una herramienta altamente rutinaria.

¿Cómo, entonces, reconocer y afirmar las experiencias que extraemos de múltiples comunidades académicas y no académicas donde la composición (en todos los sentidos de la palabra) es claramente una práctica cultural rebelde y desordenada? ¿Puede la teoría de la composición oponerse a la formulación simplista de lo que es correcto, ordenado y armonioso? Si, como sugiere la definición del diccionario, componer está de alguna manera conectado con el trabajo, ¿es posible resistir el impulso de centrarse en los productos terminados (el ensayo altamente rutinario y "bien hecho"; la secuencia del soneto; la supuesta seguridad masculina o la identidad heterosexual) y tener en cuenta ese trabajo mientras investigamos qué significa la composición y qué podría significar en el futuro? Utilizando a Michael Hardt y Antonio Negri, ¿qué papel vital podría tener la composición contemporánea en la producción de productores (Empire, 32)? ¿Qué pasaría si, fieles a nuestras experiencias dentro y fuera del aula, intentásemos continuamente volver a concebir la composición como aquello que produce agitación, repensarla, paradójicamente, como lo que es? ¿De qué manera esa agitación podría ser productiva?[2]

Aunque de ninguna manera se reconoce universalmente (a juzgar por lo poco o lo despacio que han cambiado las prácticas pedagógicas e institucionales), existe un reconocimiento crítico generalizado en este momento de que la composición, tal como se concibe y enseña actualmente en la mayoría de los institutos y universidades estadounidenses, sirve a un modelo corporativo de eficiencia y flexibilidad[3]. Lo que podríamos llamar la actual "corpo-realidad" de la composición garantiza que la formación a menudo se difunda en docenas de clases en una institución determinada, con textos estandarizados (manuales, guías de los procesos de redacción

e investigación, colecciones de ensayos) que son demandados o que son claramente recomendados (ya sea por administradores del campus o de los departamentos, o por editoriales). Dentro y fuera de la universidad, las élites corporativas exigen que los cursos de composición se centren en habilidades profesionales y de gestión demostrables, no en el pensamiento crítico o, lo que es peor, que se replantee el "pensamiento crítico" a través de un modelo de habilidades basado en última instancia en la medición y lo comercial, o la medición de lo comercial. La característica más preocupante de nuestra realidad corporativa actual es que la composición en la mayoría de las instituciones es enseñada rutinariamente por empleados que son estudiantes adjuntos o graduados que reciben bajos salarios y pocos (si los hay) beneficios: la composición de la fuerza de trabajo en la universidad corporativa, es altamente contingente y reemplazable, por lo que el profesorado a menudo se ve obligado a atender múltiples clases en varias escuelas de una región.

Estos argumentos de que la composición sirve a un modelo corporativo de eficiencia me parecen convincentes, y es de vital importancia para el profesorado y para quienes estudian la composición y la teoría de la composición considerar si estamos trabajando para servir a intereses profesionales y de gestión. Sin embargo, en muchos sentidos, a pesar de la base material de estas críticas, siguen siendo extrañamente incorpóreas. En otras palabras, estas críticas aún no se preocupan especialmente por teorizar la corporalidad y/en la universidad corporativa. Quizás esto se deba a que los procesos corporativos parecen privilegiar, imaginar y producir sólo un tipo de cuerpo a cada lado del escritorio: por un lado, el cuerpo flexible del profesor contingente y reemplazable; por el otro, el cuerpo flexible del estudiante que domina diligentemente habilidades comerciales y produce una prosa clara, ordenada y eficiente.

Los capítulos 2 y 3 se centraron es espacios con una alta carga institucional e institucionalizada, donde aparecen símbolos culturales de lo queer y la discapacidad y donde, de muchas maneras, estos se hacen desaparecer para consolidar formas dominantes de domesticidad y rehabilitación, respectivamente. En este capítulo analizo otro espacio institucional, la universidad

contemporánea, donde las preocupaciones acerca de la discapacidad y lo queer son igualmente reconocibles. En particular, amplío el diálogo crítico sobre la composición y la universidad contemporánea defendiendo corporrealidades alternativas y múltiples. Sostengo que centrar nuestra atención en los cuerpos que componen en nuestras aulas puede inaugurar y fomentar un proceso de "des-composición", es decir, un proceso que proporciona una crítica continua de los modelos corporativos en los que nosotros/as, como estudiantes y profesores/as de composición, somos interpelados, y la consiguiente obligación disciplinaria de producir solo escritores eficientes e incorpóreos. Y lo que es más importante, hago la afirmación un tanto polémica de que recuperar los cuerpos que componen significa, inevitablemente, colocar la teoría queer y los estudios de la discapacidad en el centro de la teoría de la composición[4].

Cuando reflexiono, pero sin resolverla, sobre una de las paradojas que se dan en el núcleo de la composición (según la cual componer se define como la producción de orden y se experimenta como lo opuesto), defiendo la conveniencia de una pérdida de la compostura, ya que solo en ese estado la heteronormatividad puede ser cuestionada o desafiada, y solo así pueden imaginarse nuevas identidades y comunidades (queer/ con discapacidad)[5]. En las secciones que siguen, primero planteo más a fondo la paradoja en la que se encuentran los cuerpos que componen, identificando específicamente cómo la composición sustenta la heteronormatividad y cómo la heteronormatividad sustenta la composición. A continuación, para cuestionar estas visiones de la composición, defiendo lo que llamo la "universalización contingente" de lo queer y la discapacidad. Finalmente, analizo brevemente dos cursos de composición de la Universidad George Washington (GWU), junto con el contexto institucional que los permitió y los puso en peligro, para concretar los procesos de des-composición que defiendo. La maquinaria institucional que critico de manera más clara en la conclusión de este capítulo se ocupa en gran medida de la gestión de la diferencia, de producir lo que Stuart Hall llama "la diferencia que puede no marcar la diferencia" ("What Is This 'Black'?", 467). A la inversa (y perversamente), la pedagogía de los estudios culturales a la que se ha accedido, continua y colectivamente, en GWU ha insistido en concretar la diferencia que

marca la diferencia, aunque esa diferencia es “por definición contradictoria e (…) impura, y está amenazada por la incorporación o la exclusión”(471). Escribir en la GWU —así como escribir en y sobre la universidad corporativa en general—, sigue siendo un proceso crítico, independientemente de los intentos de generar y administrar el deseo de productos terminados (productos terminados marcados particularmente, como demostraré, con la marca GWU). En última instancia, los procesos de escritura actuales de la universidad corporativa dejan claro que la composición puede, como escribe David Halperin sobre lo queer, “abrir un espacio social para la construcción de identidades diferentes, para la elaboración de varios tipos de relaciones, para el desarrollo de nuevas formas culturales” (66–67). Este capítulo esboza algunas de las formas en las que se desarrolla ese extraño proceso.

Componer la heterosexualidad/composición heterosexual

Como sugiero en el capítulo 1, las feministas y las teóricas queer han demostrado durante más de tres décadas que la heterosexualidad, particularmente para las mujeres, no es una elección sino una identidad obligatoria que consolida un sistema patriarcal dominante. La feminidad obligatoria (para las mujeres), la masculinidad obligatoria (para los hombres) y la heterosexualidad obligatoria se (re)producen en y a través de una amplia variedad de instituciones culturales. Eve Kosofsky Sedgwick hizo esta famosa (e irónica) observación: “Los consejos sobre cómo ayudar a tus hijos e hijas a que se vuelvan gais o lesbianas, por no hablar de tus estudiantes, feligreses, clientes de terapia o subordinados militares, son menos omnipresentes de lo que podrías pensar. Por otro lado, el alcance de las instituciones cuyo compromiso programático es prevenir el desarrollo de personas gais o lesbianas es inimaginablemente grande” (Tendencies 161). El producto final que surge de esta matriz institucional “inimaginablemente grande” es la identidad heterosexual masculina o femenina supuestamente asegurada; las instituciones a las que Sedgwick se refiere aquí están muy comprometidas con un proceso

que podríamos describir como “componer la heterosexualidad”: la heterosexualidad obligatoria, con la corporalidad y el género correctos de sus participantes, se produce continuamente a partir de una variedad desordenada de posibles corporalidades y deseos humanos.

Pero componer lo heterosexual no es un asunto fácil. Como demuestra claramente el conjunto de la obra de Judith Butler, la naturaleza obligatoria de las posiciones de género garantiza que las personas que están sujetas al sistema (todas nosotras) seamos sometidas a interminables intentos de asumir la norma, a repeticiones (de masculinidad, de feminidad, de heterosexualidad) que, en su proliferación, irónicamente amenazan con desestabilizar las mismas identificaciones que cada una de esas actuaciones pretendía fijar. Sin embargo, el hecho de que la heterosexualidad esté destinada al fracaso y siempre esté en proceso, no cambia el hecho de que la mayoría de la gente lo entienda como algo totalmente natural. Aunque la heterosexualidad es sin duda un producto de complejos procesos culturales, económicos e históricos, no se experimenta como tal en absoluto. El producto heterosexual terminado está tan fetichizado que no se puede reconocer el proceso de su composición; las instituciones que componen la heterosexualidad producen simultáneamente ideologías que hacen que el proceso en sí sea virtualmente impensable.

Las instituciones de nuestra cultura que producen y consolidan una identidad heterosexual también trabajan para consolidar una identidad de capacidad corporal. Fundamentalmente estructuradas de manera que limitan el acceso de las personas con discapacidad, estas instituciones perpetúan la hegemonía capacitista, construyendo figurativa y literalmente un mundo que siempre y en todas partes privilegia concepciones muy estrechas (y cada vez más estrechas) de la capacidad. Los consejos sobre cómo ayudar a que tus hijos e hijas se vuelvan discapacitados/ as, por no hablar de tus estudiantes, feligreses, clientes de terapia o tus subordinados militares, son menos omnipresentes de lo que podrías pensar. Ciertamente, existen innumerables instituciones dedicadas a un modelo médico de discapacidad; de hecho, el alcance de las instituciones diseñadas para consolidar un modelo médico de discapacidad (es decir, diseñadas para ofrecer consejos sobre cómo

ayudar a tus hijos/as a acabar patologizados/as) es inimaginablemente grande. El movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y los estudios sobre la discapacidad, sin embargo, son las únicas fuerzas que crean espacios donde se facilita el modelo cultural de cómo convertirse en discapacitado/a, y el alcance de estos movimientos culturales y políticos palidece actualmente en comparación con el alcance de las instituciones que (re) producen las visiones dominantes de la capacidad corporal.

Abundaré en las respuestas queer/de la discapacitad a esta situación en las próximas dos secciones de este capítulo. Sin embargo, la principal razón por la que subrayo cómo un proceso de composición no reconocido sustenta la capacidad corporal obligatoria y la heterosexualidad es para analizar cómo procesos normativos similares están operando en nuestra visión actual de la composición. Mi argumento es que la "composición correctaxxxiii", es decir, el sentido común o la visión hegemónica de la composición actualmente, requiere identificaciones obligatorias similares e implica negaciones similares. A pesar de los grandes esfuerzos de muchos/as teóricos/as y profesores/as de la composición individual, y a pesar de una conversación de décadas sobre el proceso y la revisión, la composición en la universidad corporativa sigue siendo una práctica que se centra en un producto final fetichizado, ya sea el trabajo final, la calificación final o el alumnado con habilidades medibles. Aunque este énfasis no es necesariamente (o incluso a menudo) muy intenso en un aula individual dada, se intensifica en el nivel de la vigilancia administrativa (o gubernamental, o corporativa) de esas aulas. En otras palabras, los/las profesores/as individuales, e incluso las instituciones, pueden centrarse en el proceso, pero las élites corporativas, no obstante, quieren ver un beneficio por su inversión. La composición contemporánea es una práctica cultural altamente supervisada, y quienes hacen la supervisión (en algún nivel, todos estamos involucrados) tienen la intención de producir orden y eficiencia donde no los había y, en última instancia, olvidar el desordenado proceso de composición y los cuerpos compositivos que lo experimentan.

Lo que más me interesa en este capítulo son contextos culturales y socioeconómicos contemporáneos en los que se ubican los estudios

de la escritura. Sin embargo, para comprender mejor estas circunstancias contemporáneas, vale la pena señalar brevemente que los vínculos mucho más generales que estoy estableciendo aquí no son del todo nuevos, aunque la convergencia particular de composición, heterosexualidad e identidad capacitista no haya sido analizada. La composición de un yo coherente y disciplinado en la modernidad, de hecho, a menudo se ha relacionado con la composición de textos escritos de forma ordenada. En 1690, por ejemplo, en su Essay Concerning Human Understanding, John Locke escribió: "Supongamos que la mente sea, como se suele decir, un papel en blanco limpio de toda inscripción". Tamar Plakins Thornton comienza su estudio Handwriting in America: A Cultural History con esta frase, y lo describe como la "noción ahora tan famosa de Locke del ser humano como una tabula rasa, que adquiere razón y conocimiento a través de la experiencia" (3). Aunque Handwriting in America no se centra en la historia de la composición en los Estados Unidos como tal, Thornton vincula de manera similar la formación de subjetividades con las formas en que se ha conceptualizado la escritura. Se pregunta: "¿Cuáles serían las relaciones entre el desarrollo del yo humano y la adquisición de las habilidades de la escritura?" (3). Con la máxima de Locke como telón de fondo, Thornton procede a responder a su propia pregunta localizando ideas sobre la escritura a mano que surgieron y se desarrollaron en el siglo XVIII junto con ideas opuestas sobre la imprenta. Thornton sostiene que el acto de rellenar la página en blanco —la composición de un texto escrito a mano— componía simultáneamente un yo con una ubicación reconocible en un orden social organizado jerárquicamente según la clase, el género y la ocupación. El yo que creaba la escritura de los hombres de comercio, por ejemplo, estaba destinado a ser distinguible del que creaba la escritura de los caballeros y las damas, quienes a su vez componían yoes que podían distinguirse adecuadamente entre sí.

La historia de Thornton podría entenderse como diametralmente opuesta a las ideas que estoy planteando sobre la composición contemporánea, la subjetividad y la posmodernidad, especialmente porque los productos terminados (impresos) de la mayoría de los cursos de composición tienen muy poco que ver con la escritura a mano. Como demuestra Thornton, en el siglo XVIII, el vínculo cercano percibido entre la escritura a mano y la subjetividad

contrastaba con la distancia percibida entre la letra impresa y la subjetividad: “A medida que hombres y mujeres explotaban al máximo lo impersonal de la letra impresa, llegaron a comprender la escritura a mano en contraposición con la impresa, e hicieron que la escritura a mano funcionara en oposición a la letra impresa, como un intermediario del yo” (30). Yo diría, sin embargo, que las ideas contemporáneas sobre la composición en realidad provienen más de las ideas sobre la escritura a mano que Thornton investiga, que de las ideas sobre la imprenta que fueron dominantes en los primeros días de la cultura de la imprenta[6]. Es cierto que en el siglo XIX, cuando la composición se convirtió en obligatoria en las universidades estadounidenses, la escritura a mano sería el medio elegido, pero esta no es la única razón por la que yo ubicaría la composición en esa línea de descendencia. Como han demostrado repetidamente los estudios queer y los estudios sobre la discapacidad, la cultura burguesa de los últimos siglos se ha vuelto más obsesionada con el sujeto “normal”, compuestoxxxiv, dueño de sí mismo, adecuadamente ubicado en un orden social jerárquico. Si algunas de las prácticas disciplinarias que dieron forma a ese yo pueden estar claramente vinculadas a la escritura a mano en el siglo XVIII, cuando aún estaba surgiendo una cultura burguesa normalizada, sin duda han derivado de ese lugar tan específico en los siglos transcurridos desde entonces. A pesar de que Thornton incluye a Michel Foucault solo en una nota al final de su estudio (204-205 n. 16), algunas de las ideas generales de Vigilar y castigar podrían desarrollar mucho más las ideas de Thornton. Vigilar y castigar pretende analizar “el nacimiento de la prisión” pero, por supuesto, termina demostrando que los cuerpos dóciles se producen en una serie de espacios culturales: el aula, la clínica, el manicomio, el lugar de trabajo[7]. De igual modo, el yo compuesto que emerge en la historia que hace Thornton de la escritura a mano ha llegado finalmente a producirse en otros lugares, que se preocupan principalmente por la adquisición de habilidades de escritura.

Aunque podría decirse que heredamos en los estudios de composición contemporáneos el legado que traza Thornton, ese legado ahora se ve acentuado por la urgencia post-modernizadora que caracteriza este momento particular en la historia del capitalismo y la historia de la universidad. Para quienes administran la composición dentro y fuera de la universidad, a

menudo parece que existe un pánico perpetuo sobre lo que se percibe como una carencia de los estudiantes sobre las habilidades básicas de comunicación (profesional-gerencial) que supuestamente necesitan. Puede que hayamos heredado un legado de la Ilustración donde la producción de la escritura y la producción del yo convergen, pero la universidad corporativa también amplía ese legado en su afán por intervenir, y por lo tanto garantizar, los tipos de yoes que son producidos. La demanda de producir una escritura ordenada y eficiente/sujetos dóciles adquiere así una mayor urgencia en este momento particular.

Sin embargo, por medio de mi vinculación con dos variedades de composición en esta sección, mi deseo al final es poner en juego las posibilidades críticas que son inherentes a la teoría de Butler sobre el género en disputaxxxv. Es decir, si componer la heterosexualidad y la capacidad corporal es siempre, en algún nivel, imposible, entonces tal vez podría decirse lo mismo de la composición correcta [heterosexual]. El pánico perpetuo por lo que supuestamente no está sucediendo en las aulas de composición y lo que supuestamente debe estar sucediendo allí garantiza que nuestras identidades sean realmente obligatorias, aunque, o precisamente porque, no estamos entendiendo esas identidades correctamente, de forma exacta. Si por ello somos empujados a ciclos de repetición como estudiantes y estudiosos de la composición, siguiendo a Butler podríamos argumentar que la repetición asegura que la composición correcta sea inevitablemente cómica, imposible de interpretar debidamente y sin incoherencias. La des-composición y el desorden siempre acechan en el aula de composición que intenta producir orden y eficiencia.

Sin embargo, no hay nada cómico acerca de ciertos ciclos materiales de repetición que forman parte del escenario que describo. El ciclo de repetición, por ejemplo, en el que un profesor determinado, año tras año, trabaja en numerosos puestos de enseñanza en composición, pero no recibe a cambio ni una salario digno ni seguridad. Si todas nuestras aulas están virtualmente descompuestas, no necesariamente están “críticamente des-compuestas”, es decir, activamente implicadas en criticar la universidad corporativa y desordenar la composición correcta. Y, de hecho, la des-composición crítica es imposible a nivel individual,

imposible sin lo que Butler etiqueta como “desidentificaciones colectivas” con las identidades eficientes que estamos obligados a corporrealizar (Bodies That Matter, 4).

En la conclusión de su etnografía de la comunidad chicana que él llama “Angelstown”, Cintron reflexiona sobre el proceso de composición, que alienta a los estudiantes a “utilizar el lenguaje en las formas apropiadas para la escuela (…) reforzando lo estándar y convencional y desprendiéndose de lo dialéctico y disruptivo” (231). Cintron encuentra una “gracia salvadora” incluso dentro de tal rigidez, una gracia salvadora que describe como “la amabilidad de la crítica que siempre encuentra el resto, lo olvidado, lo oculto y, por lo tanto, expone como ilusión esa sensación de control, esa sensación de un yo que dirige” (231). Hay cierto pathos en la conclusión de Cintron, sin embargo, que sería menos pronunciado si “la gracia salvadora de la crítica” no fuera tan aparentemente individual y si pudiera articularse más claramente con proyectos políticos colectivos específicamente preocupados por defender lo disruptivo[8]. Para Cintron, un cierto tipo de orden es inevitable:

Puedes llamarlo un placer violento: el lenguaje escrito parece ofrecer a un yo gobernante, ya sea autor o lector, la oportunidad especial de reducir el lenguaje y la experiencia a algo manejable y, por tanto, de crear un orden. Aunque el orden buscado es el del desorden, como en ciertos tipos de poesía, lo que se crea es una versión domesticada del desorden, en resumen, la apariencia del desorden, más que el ser del desorden. (229)

Podríamos seguir lamentando este impulso conservador que hay en el centro de la composición, pero, para Cintron, no podemos erradicarlo. En cambio, podemos simplemente consolarnos con la amabilidad de la crítica que encuentra el resto, lo olvidado, lo oculto.

Sin embargo, la amabilidad de la crítica tiene menos carga de pathos cuando la imaginamos por medio de desidentificaciones colectivas. Toda la escritura, incluso la escritura comprometida con

el desorden, puede reducir el lenguaje y la experiencia a algo manejable, pero seguramente hay una diferencia entre la escritura "apropiada para la escuela" que cita Cintron (una escritura que ayuda a mantener un sistema social y económico hegemónico) y las prácticas de escritura colectiva que responderían a las circunstancias institucionales particulares en las que nos encontramos, aunque, sin lugar a dudas, la escritura resistente a su vez puede y debe estar sujeta a la amabilidad de la crítica.

Butler escribe: "Es importante resistir a ese gesto teórico del pathos en el cual las exclusiones se afirman sencillamente como tristes necesidades de significación. La tarea consiste en reconfigurar este "exterior" necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión" (Bodies That Matter 53). La teoría queer y crip, si se conceptualiza como indisolublemente ligada a movimientos colectivos queer/de discapacitad fuera de la universidad, son lugares para imaginar continuamente las desidentificaciones colectivas que hacen posible la reconfiguración que describe Butler. Posicionadas para criticar los productos terminados que demanda la heteronormatividad, las perspectivas queer/crip pueden ayudar a mantener nuestra atención en cuerpos compositivos inapropiados, disruptivos, cuerpos que invocan el horizonte futuro más allá de la composición correcta [heterosexual].

¿No somos todos queer/personas con discapacidad?: respondiendo a la composición heterosexual

Si el producto final fetichizado en el aula de composición tiene afinidades con el yo compuesto heterosexual o con la capacidad corporal, yo diría que el cuerpo que compone, en contraste, es de alguna manera inevitablemente queer/con discapacidad. Sedgwick, después de analizar los rasgos que caracterizan al yo heterosexual compuesto, en particular enumerando (durante más de una página) "el número y la diferencia de las dimensiones que se supone que la 'identidad sexual' organiza en un todo uniforme y unívoco",

sostiene que lo queer se refiere a la "amplia red de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la sexualidad de cualquier persona no están hechos para (o no se les puede hacer) significar de forma monolítica" (Tendencies 8). De manera similar, la identidad capacitista surge de características dispares que se supone que están organizadas en un todo unívoco y sin fisuras: un número estándar (y "funcional") de extremidades y dedos que se usan de manera apropiada (es decir, los pies no se utiliza para comer o realizar otras tareas además de caminar; las manos no se utilizan como vehículo principal para el lenguaje); ojos que ven y oídos que oyen (tanto de manera constante como "precisa"); dimensiones adecuadas de altura y peso (generalmente determinadas de acuerdo a los estándares de belleza euroamericanos); genitales y otras características corporales que se consideren apropiadas para el género (es decir, correspondientes a uno de los dos sexos posibles y de tal manera que el sexo y el género se correspondan); un estado serológico VIH negativo; mucha energía y ausencia de estados crónicos que de hecho podrían afectar la energía, la movilidad y la capacidad de estar despierto y "funcional" durante un número estándar de horas al día; ausencia de enfermedad o infección (idealmente, ausencia de probabilidad de enfermedad o infección, en particular infección por VIH o por enfermedades de transmisión sexual); funcionamiento mental aceptable y medible; comportamientos que no sean disruptivos, desenfocados o "adictivos"; pensamientos que no sean inusuales o perturbadores. En el mejor de los casos, estas características no solo son coherentes, sino que son consistentes a lo largo del tiempo. La regeneración se privilegia sobre la degeneración (léase: los efectos del envejecimiento, que deben combatirse, especialmente para las mujeres). Si la coherencia de todas estas características garantiza el yo con capacidad corporal compuesto, entonces, siguiendo a Sedgwick sobre lo queer, podríamos decir que la discapacidad se refiere a la amplia red de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del funcionamiento corporal, mental o conductual no están hechos para (o no se les puede hacer) significar de forma monolítica.

Podríamos concluir fácilmente de estas circunstancias que todas las

personas somos discapacitadas/queer, ya que todos nosotros (en algún momento y en cierta medida, o en cierta medida en la mayoría de los momentos) habitamos cuerpos compuestos que existen antes de que se dé una integración exitosa de todas estas características. Quiero cuestionar y a la vez proponer esta conclusión. Obviamente, las cuestiones relativas a las definiciones han sido fundamentales para los movimientos por los derechos de las personas queer y las personas con discapacidad: ¿a quién se considera queer, a quién se considera persona con discapacidad? Como señala Simi Linton, siguiendo a Carol Gill: "El problema se vuelve más difícil cuando la distinción entre personas con discapacidad y sin discapacidad es cuestionada por personas que dicen: 'En realidad, todos somos discapacitados de alguna manera, ¿no es cierto?'". (Linton 12-13; Gill 46). Se hacen afirmaciones complacientes similares sobre lo queer —"en realidad, todos somos queer de alguna manera, ¿no es cierto?"— y creo que es importante cuestionar estas afirmaciones, reconociéndolas como contenciones capacitistas/heterosexuales: una sociedad capacitista/ heterosexual ya no necesita tomarse en serio las demandas de derechos y de reconocimiento de las personas con discapacidad/queer si puede difundir o universalizar lo que plantean los activistas y académicos como algo que no es nuevo, y como algo que en realidad nos afecta a todos y todas. En otras palabras, la pregunta "¿no somos todos queer/discapacitados?" puede ser una forma indirecta de decir "no es necesario que te tomen en serio, ¿verdad?"

En algunos aspectos muy importantes, de hecho no todos somos queer/discapacitados. El hecho de que a algunos/as de nosotros/as nos golpeen y nos dejen por muertos/as atados/as a vallas para el ganado, o que otras personas mueran virtualmente inadvertidas en residencias insalubres y sin financiación debería ser suficiente para resaltar que los binarismos heterosexual/queer y con capacidad corporal/con discapacidad producen distinciones materiales y reales[9]. Sin embargo, cuando reconozco que la pregunta "¿no somos todos queer/discapacitados?" puede ser un intento de contención y cuando afirmo que me resisto a esa contención, sostengo que hay momentos en los que todos somos queer/ discapacitados, y que esos momentos discapacitados/queer son deseables. En particular, una teoría crip de la composición aboga por la conveniencia y la ampliación de esos momentos en los que todos y todas somos

queer/ discapacitados, ya que son esos momentos los que ofrecen la posibilidad de responder a la composición correcta [hererosexual] en todas sus formas. En lugar de una universalización banal y humanista de lo queer/la discapacidad, una teoría crip de la composición aboga por la universalización temporal o contingente de lo queer/la discapacidad[10].

La otra cara del hecho de que hay momentos en los que todos somos queer/discapacitados es el hecho de que nadie (desafortunadamente) es queer/discapacitado todo el tiempo. Eso sería imposible de sostener en un orden cultural que privilegia la identidad heterosexual/con capacidad corporal y que nos obliga a todos/as, sin importar lo lejos que estemos del ideal, a repeticiones que se acercan a esas normas[11]. La des-composición crítica, sin embargo, se produce cuando nos reorientamos alejándonos de esos ideales obligatorios y dirigiéndonos hacia el proceso de composición y hacia los cuerpos compositivos —las corporrealidades alternativas y múltiples— que continuamente garantizan que las cosas puedan ser de otra manera. Dicho de otra manera, la des-composición crítica es el resultado de desear activa y colectivamente una discapacidad y una queeridad críticas, no virtuales. En lugar de hacer únicamente (y de forma reiterada) las preguntas que Cintron cita acertadamente como fundamentales para la enseñanza de la escritura "apropiada para la escuela" -"'¿Has elegido la palabra correcta?' '¿Esto puede aclararse más?' 'Su argumento aquí es inconsistente'. '¿Estás siendo contradictorio?'" (231)-; podríamos hacer preguntas diseñadas para desmantelar nuestra corpo-realidad actual: ¿Cómo podemos queerizar esto? ¿Cómo podemos volverlo crip? ¿Qué ideologías o normas que operan en este texto, discurso, programa necesitan volverse crip? ¿Cómo se puede des-componer este sistema?

Reconozco que la idea general que estoy planteando aquí ha sido fundamental para cierta forma de la teoría de la composición durante algún tiempo. Aunque quiero hacer el proyecto más complejo, de hecho creo que una de las condiciones de posibilidad para mi propio análisis aquí es precisamente el proyecto colectivo y continuo, dentro de la teoría de la composición, de defender el trabajo difícil pero necesario de oponerse continuamente a una pedagogía centrada en los productos acabados[12]. Por tomar solo un

ejemplo, William A. Covino escribe:

> Incluso en la clase de composición más ilustrada, una clase tocada por los vientos del cambio a través de un "cambio de paradigma" hacia un entorno centrado en el estudiante y orientado al proceso, lleno de heurística, combinación de oraciones, talleres, conferencias y revisión recursiva, la especulación y el análisis siguen estando subordinados al acabado… Mientras que la escritura se identifica exclusivamente con un producto y un propósito que lo contiene y lo abrevia, los escritores dejan que la finalización dicte sus tareas y necesariamente censuran cualquier posibilidad imaginaria que parezca irrelevante o inapropiada; desarrollan una incapacidad entrenada para especular y plantear preguntas, para probar alternativas estilísticas y formales. Se vuelven reacios e incapaces de elaborar completamente el proceso de composición. (316–317)

Sin embargo, como afirmé al comienzo de este capítulo, estas críticas siguen siendo decididamente incorpóreas -la teoría de la composición aún no ha reconocido (o tal vez ha censurado la "posibilidad imaginaria") que la demanda de ciertos tipos de proyectos terminados en el aula de escritura está relacionada con la demanda de ciertos tipos de cuerpos. No reconocer esta relación, a su vez, puede llevarnos a un punto en el que la solución imaginada sea esa especie de posmodernismo incorpóreo que demanda Covino. Estoy sugiriendo que la teoría queer y los estudios de la discapacidad deberían tener un papel central en el trabajo que hacemos sobre la composición y la teoría de la composición. De hecho, ya lo tienen de alguna manera en ese trabajo, dado que los proyectos críticos que hemos estado imaginando, los proyectos de resistir el cierre o la contención y de acceder a otras posibilidades, son proyectos queer/ crip. En otras palabras, un subtexto del proyecto de décadas de teoría de la composición que se centra en el proceso de composición y se aleja del producto terminado es que la discapacidad y lo queer son deseables.

Componer lo queer, componer la discapacidad: la des-composición en la práctica

Desear lo queer/la discapacidad significa no asumir de antemano que el estado por el que vale la pena luchar es el estado terminado, especialmente el estado terminado exigido por la universidad corporativa y por las circunstancias culturales y económicas opresivas más amplias en las que nos encontramos actualmente. En cambio, significa luchar por "identidades permanentemente parciales" (Haraway 154). De hecho, a través de Donna J. Haraway, podríamos entender la discapacidad/lo queer "no como el producto de la huida y la trascendencia de los límites, es decir, de la visión desde arriba, sino como la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que prometa una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, es decir, de visiones desde algún lugar"(196). La des-composición crítica, en otras palabras, implica reconocer y participar en los movimientos críticos múltiples e interseccionales, lo que Haraway llama "una red universal de conexiones" (187), que resistiría, o devolvería la mirada, a la "vista desde arriba" corporativa. Haraway escribe: "Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro" (187).

Una "red de conexiones" más limitada pero crucial (o, quizás de forma más positiva, precisamente de este tipo local/localizada) caracterizó el Programa de Escritura en la Universidad George Washington durante la mayor parte de la última década. Este programa fue responsable de Inglés 10 y 11, dos semestres de composición que eran un requisito de habilidades de escritura para casi todos los/las estudiantes de primer año. A diferencia de los programas de escritura más generales y "eficientes", los cursos que se impartían en GWU no empleaban textos estandarizados, ni compartían necesariamente, entre sus secciones, una concepción de los tipos de proyectos de escritura en los que debía trabajar el alumnado (aunque discutimos nuestras diferentes concepciones

continuamente). Los cursos se organizaron como seminarios de redacción intensiva y muchos o la mayoría fueron análisis, durante un semestre, de temas específicos de estudios culturales, como los feminismos internacionales, retórica y tecnología, o culturas contemporáneas de la juventud. El programa rizomático se alimentó del trabajo de un director abiertamente marxista, Dan Moshenberg. Con el tiempo, los profesores del programa (incluido Moshenberg) instituyeron el movimiento de los debates en nuestro aula en público: el segundo semestre concluyó con una "Conferencia de composición y estudios culturales" anual en la que participaron cerca de mil estudiantes que presentaron su trabajo, o escucharon y debatieron el trabajo de otras personas, en estudios sobre la sordera, estudios sobre discapacidad, estudios queer, estudios poscoloniales, retórica y democracia, y una serie de otros temas[13].

En esta sección, describo algunos de los cursos que pude organizar dentro de este contexto de des-composición crítica, donde las perspectivas y las pedagogías de los estudios culturales estaban funcionando de forma activa y colectiva. Sin embargo, estas descripciones no deben leerse simplemente como la culminación de las teorías que desarrollé en secciones anteriores, si la culminación (o incluso un ejemplo simple), al llevar la discusión a un punto fijo particular, genera un orden manejable, reduce la diferencia y calma, asienta o libera de la agitación. De hecho, al menos algunos de los que analizaron el Programa de Escritura en la GWU — descritos de diversas formas por el departamento de inglés y por otras personas como "personas clave"— lo percibieron como inmanejable y propusieron una alternativa menos rebelde. En mayo de 2002, en un foro de gestión de "Excelencia Académica", en el departamento de inglés de GWU nos enteramos de que nuestro Programa de Escritura estaba siendo desmantelado, que se organizaría un nuevo programa fuera del departamento, que estaría dotado exclusivamente de profesorado no titular, y que se centraría sobre todo en la adquisición de habilidades y en resultados medibles. Esta propuesta se había estado desarrollando durante casi un año, aunque no se consultó al profesorado que enseñaba en el Programa de Escritura ni en el departamento de inglés en general. Así, después de describir en esta sección algunas de las clases que impartí en el Programa de Escritura de GWU, recordaré en mi conclusión que la des-composición es un proceso que siempre está

comenzando; el hecho de que los espectros de lo queer y la discapacidad desaparezcan sugiere, de hecho, que la lucha nunca termina, sino que está —y debe estar— en un proceso continuo.

Los cursos de inglés 10 y 11 que organicé se centraron en estudios sobre la discapacidad y/o en estudios queer y tenían títulos como "Leer y escribir una crisis: retórica, sida y los medios de comunicación" y "Cuerpos críticos: estudios sobre la discapacidad y la cultura estadounidense". Impartí el curso "Cuerpos críticos", un curso de composición organizado como introducción a los estudios de la discapacidad, por primera vez en el otoño de 1999 (repetí el curso en el otoño de 2000). Continué ese curso, en la primavera de 2000, con un curso de composición organizado en torno a los estudios de lesbianas, gais y bisexuales y que se llamaba "Fuera del armario en el espacio público: Movimientos contemporáneos de lesbianas, gais y bisexuales"[14].

Cuando comenzó el curso "Cuerpos críticos", muchos/as estudiantes esperaban que su estructura se ajustara a la estructura que estaban comenzando a reconocer en la mayoría de las clases universitarias, con un conjunto de temas que debían dominar y tareas de redacción que aprobarían si reflejaban de manera competente ese dominio propuesto por el profesorado. De hecho, esta estructura general encajaba con las nociones preconcebidas de discapacidad de muchos estudiantes, que tiende a entenderse en las culturas occidentales de acuerdo con un modelo sujeto/objeto, es decir, ¿qué podemos hacer "nosotros" (un grupo que se supone que tiene capacidad corporal) para o sobre "ellos" (los personas con discapacidad o los "inválidos")? Varias cosas ayudaron rápidamente a cambiar esta ética profesional-gerencial; una de ellas era un ambiente en el aula donde los/las estudiantes se sentían cómodos para "salir del armario" en relación con la discapacidad. Dado que los estudios sobre la discapacidad en las humanidades rechazan específicamente el modelo objetivante/patologizante que ubica a las personas con discapacidad siempre como objeto del discurso de otros, en lugar de generar espacios donde las personas con discapacidad hablen con su propia voz, el material que estábamos leyendo animó a los/as estudiantes con discapacidad a posicionarse como sujetos. De hecho, las historias de salidas del armario (historias que los/las estudiantes contaban sobre sí mismos/as o

sobre sus familias) aparecieron más en este curso en particular que en cualquiera de los numerosos cursos de estudios LGBT que he impartido. La mayoría de las discapacidades no son evidentes, por lo que los estudiantes con capacidad corporal de la clase podrían inicialmente trabajar con el modelo eficiente, con la intención de dominar un cuerpo de materiales ya compuesto. Sin embargo, el material que estábamos leyendo en realidad (especialmente las obras teóricas de principios del semestre que ubicaban la discapacidad dentro de una historia más amplia de "normalidad"), así como las corporrealidades alternativas que otros/as estudiantes reivindicaban o citaban (por ejemplo, sobre la diabetes, problemas de aprendizaje, o problemas de audición), rápidamente cuestionaron esta mentalidad.

Irónicamente, las corporrealidades alternativas a menudo aparecieron en lo que al principio parecía ser un medio totalmente "incorpóreo"[15]. Los/las estudiantes debían participar durante todo el semestre en un debate en un foro que vinculaba las tres áreas que yo estaba impartiendo. Este fue sin duda uno de los tipos de escritura que los/las estudiantes debían "producir" en el curso, pero fomentó la des-composición y dirigió la atención a los cuerpos compositivos (individuales y no individuales) en el sentido de que la característica importante de esta tarea de escritura no era el producto, sino la continua conversación crítica que nunca estaría completamente terminada ni ordenada (especialmente porque los/las estudiantes nos informaron de que se extendió a otros lugares, a conversaciones que tenían con sus amistades o en otras clases). En varios momentos del semestre, algunos de los autores que estábamos leyendo (Abby L. Wilkerson, Michael Bérubé y Ralph Cintron) se unieron brevemente al foro, o respondieron a las preguntas que los/las estudiantes habían escrito (después de distribuir las preguntas a los autores, más tarde publiqué sus respuestas en el foro). En realidad, inicialmente, a los/las estudiantes les parecía que los textos que estábamos leyendo de estos autores eran productos terminados, pero la clase finalmente tuvo buenas razones para cuestionar esta apariencia, ya que se pidió a las voces aparentemente autorizadas que habían compuesto esos textos que se los replantearan[16].

En primavera, aunque ya había impartido el curso sobre

movimientos de lesbianas, gais y bisexuales, los temas que he estado discutiendo a lo largo de este capítulo fueron mencionados especialmente, dado que el semestre iba a terminar justo después de la controvertida Marcha del Milenio en Washington (MMOW) por los derechos de lesbianas, gais, bisexuales y transexuales. De hecho, el MMOW, que se celebró el 30 de abril de 2000, me parece un evento esencialmente "compuesto" que, sin embargo, estuvo obsesionado desde el principio por el desorden y la des-composición, por lo queer y la discapacidad. En 1998, los líderes de la Campaña de Derechos Humanos (HRC) y la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Metropolitana (MCC) convocaron la marcha. Desde el principio, el liderazgo de la marcha fue jerárquico, y solo los líderes definieron los temas principales del evento. Activistas de base de todo el país criticaron el hecho de que no se les consultara, la falta constante de atención a algo más que la diversidad simbólica a lo largo del proceso de planificación, y que los líderes de la manifestación (y de la HRC en general) únicamente se centraran en "normalizar" cuestiones como los derechos matrimoniales, en contraposición a otras demandas más radicales sobre la justicia social y una crítica a los múltiples sistemas de poder (incluido el capitalismo empresarial) que mantienen la injusticia[17]. Lejos de criticar el capitalismo empresarial, la HRC fue y es vista por muchos críticos como una campaña interesada en el patrocinio de las empresas (y, de hecho, los logotipos corporativos fueron tan omnipresentes en la marcha, junto con los símbolos de HRC, que te quedabas con la sensación de que la marcha representaba algo así como "el movimiento LGTB, gracias a AT&T y a otros patrocinadores"). Las marchas anteriores se habían organizado desde el activismo de base y, de hecho, habían incluido como algo central una crítica sistémica, más amplia, y muchos/as activistas de comunidades de todo el país, así como la mayoría de las teóricas queer que trabajaban en la academia, percibieron que esta marcha había sido organizada sin un conocimiento adecuado de la política o la historia queer. En el momento de la marcha, incluso los principales medios de comunicación como el Washington Post y The Nation habían informado de esa controversia[18].

Como profesor abiertamente gay que enseña tanto estudios culturales queer como estudios sobre la discapacidad en

Washington, D.C., era importante para mí aprovechar este momento tan destacado. Desde el comienzo del curso, los/las estudiantes habían estado leyendo acerca de las divisiones históricas dentro del movimiento LGBT, particularmente la tensión actual en la historia de lesbianas y gais del siglo XX entre la política radical liberacionista y la reformista liberal. Los/las estudiantes habían leído extensas selecciones del trabajo de John D'Emilio (y, como en la clase de estudios sobre discapacidad, de hecho habían estado conversando, a través de nuestro foro de clase, con D'Emilio), quien investiga estas tensiones históricas desde la década de 1950 hasta la de 1980 en su obra Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States y Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University. Como señalo en el capítulo 5, una tradición liberacionista radical pone el énfasis en la diferencia y la distinción: no necesariamente en la diferencia esencial sino, más bien, en cómo las personas queer son convertidas en diferentes por una sociedad opresiva y cómo una identidad minoritaria emerge precisamente debido a las posiciones que ocupan los gais y las lesbianas dentro de una estructura dominante más amplia (por supuesto, han surgido análisis similares dentro del movimiento por los derechos de las personas con discapacidad en las últimas décadas). Dado que la opresión de acuerdo con esta tradición es estructural y no solo una cuestión de prejuicio individual, se necesita una acción colectiva: las minorías sexuales necesitan hablar con sus propias voces y junto con muchas otras personas. En contraste, una tradición reformista liberal pone el énfasis en la igualdad; el eslogan de esta tradición es el perenne "los gais y las lesbianas son como cualquier otra persona". La individualidad y el prejuicio individual se enfatizan más que la opresión estructural o la acción colectiva y, durante los últimos cincuenta años, los reformistas liberales a menudo han recurrido a los "expertos" (médicos, sacerdotes y, más recientemente, celebridades).

Durante la primavera del año 2000, esta tensión se vivía más allá de los muros de mi clase de composición. También habíamos leído a Michael Warner (The Trouble with Normal) y a Sarah Schulman (Stagestruck) sobre la mercantilización y normalización contemporáneas del movimiento, y yo había analizado con los/las estudiantes una serie de anuncios dirigidos a consumidores LGBT.

Los anuncios que provocaron la mayor discusión estaban destinados a funcionar como un conjunto: un anuncio colorido de “Equality Rocks”, el concierto de la HRC el 29 de abril para celebrar el MMOW (el anuncio presentaba logotipos corporativos e imágenes de Ellen De-Generes, Melissa Etheridge y otras celebridades que se habían convertido de la noche a la mañana en “líderes” del movimiento simplemente saliendo del armario) y una hoja publicitaria de “Freaks Are Family”, un grupo local que había sido formado por miembros de DC Radical Faeries y Bi Insurgence para protestar contra la homogeneización del movimiento en general y del MMOW en particular. El mensaje de la HRC de que los gais y las lesbianas son “como cualquier otra persona” tenía un claro atractivo para muchas personas, y algunos estudiantes se opusieron, incluso con ira, tanto a mi crítica como a la crítica de otros estudiantes a la HRC y a la sugerencia de que la construcción de gais y lesbianas como un “nicho de mercado” podría ser problemática. Otros/as estudiantes, sin embargo, se sintieron muy atraídos/as por las corporrealidades alternativas que ofrecía el grupo de Freaks Are Family y lo buscaron el 30 de abril para demostrar su apoyo.

“¡Camina, monta en bici, salta, baila, patina, conduce o cabalga con miembros de tu Familia Rarita!”. Folleto contra la Marcha del Milenio en Washington, 30 de abril de 2000. Colección personal del autor.

Mi uso de “corporrealidades alternativas” para describir lo que plantea Freaks Are Family tiene un significado bastante literal: sin

duda, el pequeño grupo de unos cincuenta manifestantes era más diverso que el MMOW en general. El grupo de Freaks Are Family incluía diversos tipos de cuerpos, así como miembros claramente identificables de las comunidades trans, de cuero, osos, bi y maricas con pluma. También se representaban inclinaciones eróticas diversas y perversas (claramente, no la identidad matrimonial homogénea y domesticada que buscaba el MMOW), múltiples géneros y diversas discapacidades, que se podían leer tanto en los cuerpos de les manifestantes como a través de los carteles que llevábamos (que diferían enormemente de los carteles producidos en masa que mostraban el siempre críptico signo igual, azul y dorado, de HRC). En contraste con esta proliferación de corporrealidades, la HRC y el MMOW —como la composición correcta que he estado criticando a lo largo de este capítulo— ofrecían solo una corpo-realidad ordenada y singular.

Coda: volver rarita la composición

Con la imagen de mis alumnos/as buscando a las personas raritas, intento poner el trabajo de mi alumnado y los cuerpos compositivos (queer/con discapacidad) que estaban en el centro de nuestra clase de composición en conversación con al menos parte de la red mundial de conexiones (des-compositivas) más allá de los muros de nuestro aula. Al final, sin embargo, este capítulo no se plantea como una forma específica de "elementos básicos" para conceptualizar los tipos de prácticas en el aula que compondrán lo queer o la discapacidad (es decir, las prácticas en el aula que participarán en la des-composición crítica), y no solo porque la mayoría del profesorado de composición probablemente no tenga el MMOW a mano cuando construya su programa de estudios. La des-composición es, en última instancia, inimaginable para los enfoques de "elementos básicos" que de alguna manera agilizan el proceso de instrucción sobre composición a través de manuales, enseñando "estrategias" que se intercambian como recetas, y cosas por el estilo. Esta racionalización saca la composición y la teoría de la composición del ámbito del pensamiento crítico y asegura su lugar

en la universidad corporativa y bien dirigida. La des-composición, sin embargo, deriva de una atención constante a cómo una determinada clase de composición se cruzará con problemas locales o nacionales como el MMOW.

La universidad corporativa bien dirigida, a su vez, trabajará invariablemente para arreglar los procesos de des-composición. Para recordar a Hardt y Negri, la producción no solo de productos, sino también de productores de estudiantes y profesores, provocará más crisis, que la universidad corporativa siempre intentará superar. Aunque muchas personas del departamento de inglés se opusieron, el foro de administración de mayo de 2002 que reformó la enseñanza de la redacción en la GWU finalmente condujo a la formación de un programa nuevo y autónomo, el Programa de Redacción Universitaria. También se revisó el requisito de lectoescritura para el alumnado: este ahora debe cursar el curso Escritura Universitaria 20 (UW20), un curso de composición de un semestre, durante su primer año, y luego debe continuar con dos cursos de La Escritura en las Disciplinas (WID). En contraste con lo que a menudo era explícitamente antidisciplinario en el antiguo programa (y con lo que seguirá siendo antidisciplinario en el programa de redacción futuro), el nuevo Programa de Redacción Universitaria, con su mandato de producir un cuerpo estudiantil que pase a escribir primero dentro de límites muy concretos, y después -identificados por la marca GWU-, dentro de los contextos neoliberales de gestión profesional, es literalmente disciplinante.

En el nuevo programa, el personal docente debe solicitar un manual de entre cinco o seis posibilidades y debe abordar en el aula cuestiones de gramática y puntuación (aunque parte del profesorado sigue insistiendo en que ellos/ellas decidirán cómo se cumple este requisito). Ahora se adjuntan ciertos requisitos al curso de escritura de primer año, con respecto al número de páginas de escritura que el estudiante producirá en el transcurso del semestre (de veinticinco a treinta páginas de escritura terminada distribuidas en tres artículos, al menos uno de los cuales debe incluir una investigación) y, con un poco más de margen, lo que contará como “resultados” efectivos del curso (no hubo acuerdo, sino un debate continuo sobre estos temas particulares en el antiguo programa, aunque los/las estudiantes del programa anterior generalmente

escribían mucho más de treinta páginas cada semestre). Tanto el profesorado de UW20 como el de WID están explícitamente encargados de hacer revisiones en las clases que imparten. Sin embargo, ciertos factores estructurales están influyendo para asegurar que la revisión en relación con la escritura en GWU garantice en última instancia tipos particulares de productos terminados y cuerpos dóciles.

Aunque inicialmente la administración insistió en que el nuevo programa estaría integrado únicamente por profesores/as ayudantes a tiempo completo (sin puesto fijo), ya en el otoño de 2004, asistentes graduados y profesores/as a tiempo parcial en varios niveles (algunos con beneficios y otros sin ellos) comenzaron a dar clase en el programa. En ese momento, la mayoría del profesorado a tiempo parcial en la GWU ganaba 2.700 dólares por curso y no recibía ningún beneficio, aunque una selección de profesores/as "regulares a tiempo parcial" contratados en el nuevo programa recibió un poco más del doble de esta cantidad, con algunos beneficios. El profesorado a tiempo parcial del Programa de Redacción Universitaria impartía tres cursos durante el año escolar; sus colegas a tiempo completo, con más del doble del salario con prestaciones completas, impartían cuatro. "Regular", por supuesto, implica cierta continuidad; en el momento de escribir estas líneas, no había continuidad para los miembros regulares del profesorado a tiempo parcial de un año a otro. Además, algunas de las personas que enseñaban de forma regular a tiempo parcial necesitaban explícitamente cobertura de atención médica relacionada con la discapacidad.

El Programa de Redacción Universitaria se introdujo gradualmente durante tres años, y los/las estudiantes nuevos inicialmente ingresaban al azar en el nuevo programa o en el antiguo. Para el año escolar 2005–2006, todo el alumnado nuevo estaba en el nuevo programa. Especialmente durante este período, cuando el programa estaba en sus inicios, los miembros del profesorado fueron evaluados repetidamente a lo largo del semestre; "supervisión" y "evaluación" se encuentran entre las palabras clave del nuevo programa. Parte de esta evaluación incluye la recopilación de ejemplos de ensayos de estudiantes (para cada estudiante en UW20) al principio y el final del semestre (aunque todavía no está del todo

claro quién leerá los cientos de ensayos recopilados, ni todavía está claro qué decidirá exactamente que se ha mejorado).

Después de informar inicialmente al personal docente, durante el año académico 2003-2004, que ya no podían realizar una conferencia pública centrada en la escritura de los/las estudiantes, la administración cedió y dijo que la conferencia podría realizarse, con tres condiciones: las palabras "estudios culturales" no podrían utilizarse para describir la conferencia, el evento no podría incluir ni a estudiantes registrados en el nuevo programa ni a estudiantes registrados en el programa anterior, y no se proporcionarían fondos para un evento autónomo que incluyera a estudiantes del antiguo programa. A consecuencia de esto, la Conferencia de Composición y Estudios Culturales se ha clausurado y, en su lugar, como explica un artículo de 2004 que anuncia el nuevo programa en el boletín informativo de la Association of American Colleges and Universities, la GWU ahora celebrará, cada primavera, un "Simposio de redacción e investigación universitaria". El artículo de la AAC&U News no dice nada sobre el hecho de que a los/las estudiantes que ingresaron aleatoriamente en el antiguo Programa de Escritura se les prohibió participar en el simposio, ni menciona que el simposio reemplazó a un dinámico evento de escritura antidisciplinario con seis años de historia. En cambio, el artículo celebraba el hecho de que los/las estudiantes, en un foro público, pudieran demostrar el dominio de las formas de escritura específicas de sus disciplinas: "Los estudiantes de ciencias pueden presentar sesiones en posters (…) los estudiantes de clases de negocios pueden usar presentaciones de Power Point". De acuerdo con el requerimiento de la administración, las palabras "estudios culturales" no aparecen en el artículo[19].

El artículo de la AAC & U News es lo que Mike Davis podría llamar una narrativa de "propaganda" (City of Quartz 24). Davis escribe sobre las formas en las que los propagandistas y las narrativas de propaganda, en la primera parte del siglo XX, "se propusieron vender Los Ángeles, como nunca se había vendido ninguna otra ciudad, a la inquieta pero afluente burguesía del Medio Oeste" (25). Las narrativas de propaganda generadas para este proyecto de marketing esencialmente presentaban a Los Ángeles como la tierra del sol eterno y de las pintorescas misiones españolas; Davis abre su

sección sobre los propagandistas con un epígrafe de Charles Fletcher Lummis que insiste en que “las misiones son, además de nuestro clima y sus consecuencias, el mejor capital que tiene el sur de California” (24). La productividad y las ganancias eficientes se encontraban entre las “consecuencias” que la audiencia destinataria de estas narrativas podría esperar, en gran parte como resultado de la conocida “tienda abierta” anti-derechos laborales de Los Ángeles.

La rápida implantación de las narrativas de propaganda en relación con el Programa de Redacción Universitaria, más que cualquier otra cosa, demuestra cómo quienes administran el nuevo programa solo quieren una “revisión” segura, contenida, compuesta; la universidad corporativa, en otras palabras, busca evitar la revisión auténtica, la escritura generada por subjetividades rebeldes queer/crip, la des-composición. Esto se evidencia por el hecho de que la narrativa de propaganda no debe revisarse; en un lenguaje repetitivo a veces asombrosamente similar al lenguaje que Davis asocia con los intentos de vender Los Ángeles, la narrativa de propaganda del Programa de Redacción Universitaria, siempre anhelando un producto terminado identificable, se ha hecho pública: “Nuestro objetivo es producir el mejor programa de redacción del país (…) Esperamos poder decir que, sin ninguna duda, cuando usted se gradúe en la GW, podrá escribir bien y que otros reconocerán esta capacidad en usted; queremos poder decir que la competencia de escritura es una característica esencial de la educación de la GW” (Ewald, 3). No hay misiones en el campus de la GWU (aunque, irónicamente, un edificio académico está ubicado en una antigua iglesia que recuerda arquitectónicamente a una misión de estilo español), pero siempre hace sol, y siempre lo hará, de acuerdo con la narrativa de propaganda del nuevo programa (máster). Sin embargo, se está preparando una tormenta en todos los lugares donde la universidad corporativa genera contradicciones como la que planteo irónicamente en este párrafo: la revisión es obligatoria, la revisión está prohibida. La producción de productores dentro de ese contexto contradictorio, literalmente imposible e inhabitable, está destinada a generar revisiones inesperadas. El nuevo programa inevitablemente se des-compondrá.

Aunque es evidente el fuerte deseo de obtener un producto terminado y comercializable, el futuro de la enseñanza de la

escritura sigue siendo cuestionado en la GWU, que en realidad se encuentra situada (paradójicamente, en lo que respecta a la luz de la propaganda) en el área de Washington D.C. conocida como "Foggy Bottom" [Fondo Neblinoso]. Parte del profesorado contratado para el nuevo Programa de Redacción Universitaria ocupaba anteriormente cargos en el antiguo y, aunque se les ha excluido de muchas decisiones clave (particularmente en torno a la contratación y la evaluación), han logrado obtener algunas victorias, por ejemplo un tamaño de clase reducido (quince estudiantes) y cursos que en gran parte siguen centrados en temas de estudios culturales, aunque el lenguaje de los estudios culturales ha sido eliminado por algunas personas que están muy interesadas en el nuevo programa. Los espectros de la discapacidad y de lo queer han aparecido en los márgenes del nuevo programa, y aún está por ver cómo esos espectros afectarán su corporrealidad actual. El cuerpo docente del nuevo programa incluye al menos un académico reconocido a nivel nacional en estudios de discapacidad, cuyo trabajo actual, en particular, se centra en los movimientos de discapacidad que critican las concepciones del "diagnóstico". Los cursos del nuevo programa ya han incluido uno centrado en espectáculos de personas monstruosas (freaks) y otro en sexualidad, identidad y ansiedad[20]. Sin embargo, se puede decir que este trabajo es visto con mucha desconfianza por quienes apoyan una visión particular y contenida de la escritura en la GWU, y se piensa que algunos candidatos para puestos en el nuevo programa, cuyo trabajo está directamente dedicado a estudios queer o de discapacidad, tienen una "agenda" (y, en consecuencia, no han sido contratados).

Como yo llamo la atención sobre cualquier cosa positiva o productiva que se deriva de preservar algún contenido de estudios culturales, de discapacidad y queer, aunque se ha desmantelado el programa más explícitamente dedicado a una pedagogía de estudios culturales, se podría decir que estoy cometiendo un fraude mientras arde Foggy Bottom, o —más directamente— que no estoy comprendiendo lo que Thomas Frank llama la "conquista de lo guay" tal como funciona en el neoliberalismo en general y en los estudios culturales en particular. Los cursos de composición basados en temas, en otras palabras, podrían leerse como parte integral de la universidad corporativa, no como fuerzas potencialmente opuestas.

En mi opinión, sin embargo, esta conclusión (aunque de alguna manera es cierta, la universidad corporativa incorporará cursos temáticos, junto con cualquier otro tipo de curso, en sus planes estratégicos para la excelencia) renuncia a la escritura y olvida lo que Hall explica sobre las formas en que funciona la hegemonía cultural. Según Hall: "La hegemonía cultural no se refiere nunca a la victoria pura o a la dominación pura (esto no es lo que el término significa), no es nunca un juego cultural de suma cero; se refiere siempre a los cambios en el equilibrio de poder en las relaciones de la cultura, a cambios en las disposiciones y configuraciones del poder cultural, no trata de salir de él" ("What Is This 'Black'?", 468). La formulación de Hall sugiere que los procesos de des-composición siempre plantean peligros en y para la universidad corporativa. Reconocer —y de hecho enseñar— esto significa no renunciar al derecho a una competencia que vale la pena tener y compartir con otros: la capacidad de vincular continuamente cuestiones de identidad con cuestiones de economía política. Este capítulo (y este libro) son parte de un esfuerzo pedagógico colectivo mucho más amplio para reclamar espacios queer y crip donde esos vínculos se puedan forjar y puedan utilizarse contra el actual orden neoliberal de las cosas.

Es cierto que en este capítulo pretendo situar la teoría queer y los estudios sobre la discapacidad en el centro de la teoría de la composición, y por el interés de este proyecto, destacaré cómo las cuestiones y problemas de la discapacidad/queer, o los procesos de des-composición, planean sobre el programa recién compuesto que se pretende reafirmar, frente a transiciones peligrosas, lo que Paulo Freire llamó "una pedagogía de la libertad". Pero no me centro en los estudios sobre la discapacidad y en la teoría queer para plantearlos, de alguna manera, como la "solución" para una crisis de composición localizada o más general; la teoría queer y los estudios sobre la discapacidad en sí mismos no revitalizarán mágicamente un campo a veces tendencioso y a menudo perseguido. No obstante, tengo la esperanza de que los estudios sobre la discapacidad y la teoría queer sigan siendo lugares desde los que podamos responder a la composición correcta [heterosexual], con su demanda de textos, habilidades y cuerpos compuestos y dóciles. A pesar de esa esperanza, y con las transiciones de mi propia institución en mente, reconozco que los

programas de composición son actualmente lugares fuertemente vigilados y que la demanda de orden y eficiencia sigue siendo intensa, principalmente porque esa demanda y las prácticas que resultan de ella sirven a intereses materiales muy específicos. Las teorías crip y queer, sin embargo, nos aportan formas de comprender cómo nuestros propios cuerpos están atrapados en, o incluso producidos por, una composición correcta [heterosexual]. Más importante aún, con su conexión con movimientos encarnados y de des-composición tanto dentro como fuera de la academia, simultáneamente continúan imaginando o visualizando un horizonte futuro más allá de la composición correcta [heterosexual], en todas sus formas.

xxxiii Aquí el autor juega con el doble sentido de 'straight', recto, y también heterosexual (N. del T.)

xxxiv En castellano 'compuesto' significa "mesurado, circunspecto" (RAE, acepción 3), lo que traduce muy bien el sentido de la "composición" como ordenación del carácter que plantea el autor (también decimos mantener 'la compostura–). En inglés el autor usa 'composed', que también tiene esos significados (N. del T.).

xxxv Se refiere al famoso libro de Judith Butler, El género en disputa (N. del T.).

5

Una mirada crip para el tío de cuerpo normativo

La teoría queer, Bob Flanagan y la disciplina de los estudios sobre la discapacidad

En “Mirando a las personas con discapacidad: retórica visual de la discapacidad en la fotografía popular”, Rosemarie Garland-Thomson argumenta que las representaciones de la discapacidad en la fotografía, durante más de un siglo, generalmente se han dividido en cuatro amplias categorías. Estas categorías o modalidades incluyen, en primer lugar, la maravillosa, que coloca al sujeto con discapacidad en lo alto y provoca el asombro de los espectadores debido al logro supuestamente sorprendente representado (e incluso las actividades más cotidianas, como comer y beber, a veces se interpretan a través de la marca de lo maravilloso); en segundo lugar, la sentimental, que coloca al sujeto con discapacidad en una posición más disminuida o humilde, evocando lástima y estableciendo una relación entre el espectador y la persona observada que no es diferente de la relación de custodia entre padre/madre e hijo/a (de hecho, el modo sentimental a menudo muestra imágenes de niños y niñas); la tercera, la exótica, que hace que la discapacidad parezca extraña y distante, un espectáculo monstruoso, o quizás transgresor (de hecho, Garland-Thomson a veces llama directamente a esta modalidad “la transgresora”); y finalmente, la realista, que acerca la discapacidad, naturalizando la discapacidad y potencialmente minimizando la diferencia entre el espectador y la persona observada (es importante señalar que Garland-Thomson insiste en que esta modalidad es tan construida

como las otras tres).

“Mirando a las personas con discapacidad”, que apareció por primera vez impreso en la importante antología de estudios sobre discapacidad The New Disability History: American Perspectives, continúa el trabajo que define el campo por el cual Garland-Thomson es bien conocida en este momento. El ensayo reitera algunas de las concepciones centrales de los estudios sobre la discapacidad que han transformado la investigación en Humanidades y Ciencias sociales durante la última década (y que han fundamentado estudios como este): se centra en la construcción y representación de la discapacidad en lugar de en verdades corporales supuestamente auto-evidentes; critica el modelo médico; plantea una tesis sobre las minorías para desplazar el imperativo cultural de entender la discapacidad solo en relación con la pérdida, la carencia o la lástima; y hace explícita la conexión entre el trabajo de los estudios sobre discapacidad y el trabajo del feminismo y de otros campos relacionados con la identidad y los problemas de la identidad. También abre los estudios sobre la discapacidad a nuevas direcciones, proporcionando una generosa taxonomía crítica que las personas que investigan en este campo pueden utilizar inmediatamente como base para muchos otros proyectos.

Elijo “generoso” con bastante cuidado para describir lo que Garland-Thomson logra con este ensayo; a lo largo de su trabajo, Garland-Thomson muestra una inteligente consciencia de las transformaciones que se están produciendo en la academia y, de forma coherente, presenta esas transformaciones e invita con generosidad a otras personas a reconceptualizar y revitalizar su trabajo a través de un encuentro con los estudios sobre la discapacidad. La invitación es siempre que llevemos este nuevo campo hacia cualquier dirección emocionante e impredecible que podamos atrevernos a imaginar[1]. Garland-Thomson comparte esta generosidad con muchas otras figuras prominentes en los estudios sobre la discapacidad; como el feminismo, los estudios queer, los estudios latinos y otros movimientos que han sentado las bases para (o que se han desarrollado junto a) los estudios sobre la discapacidad, este es un esfuerzo colectivo y las personas implicadas están ansiosas por difundir el entusiasmo. Algunos de los trabajos más innovadores de las Humanidades actualmente son el

resultado de toda esta generosidad y de ese entusiasmo.

Los signos de la transformación están por todas partes: en varios países están surgiendo cursos de estudios sobre la discapacidad (en literatura, filosofía, historia, retórica/composición, estudios de interpretación y otras disciplinas), así como programas de estudios sobre la discapacidad; cientos de académicos/as de todo el mundo están vinculados a DS-HUM, el foro de Estudios sobre Discapacidad en Humanidades; y la discapacidad es uno de los temas más populares en este momento en el mundo de las publicaciones académicas: las editoriales universitarias más importantes han comenzado a publicar en este campo, y han aparecido ediciones especiales sobre discapacidad en revistas como Public Culture, Social Theory and Practice, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies y NWSA [National Women's Studies Association] Journal. En 2002, la Modern Language Association (MLA) publicó la histórica antología, editada por Sharon L. Snyder, Brenda J. Brueggeman y Garland-Thomson, Disability Studies: Enabling the Humanities, lo que significa que ahora existe un volumen autorizado por la organización profesional más grande e importante para académicos/as que trabajan en lenguas y literatura modernas (el volumen incluye una versión muy resumida del texto de Garland-Thomson "Mirando a las personas con discapacidad", titulado "La política de la mirada"). Sin embargo, la MLA ha hecho algo más cosas, además de publicar un volumen definitivo, o el definitivo. La organización ocasionalmente promueve y financia conferencias de alto nivel sobre temas que se consideran de gran importancia para la profesión; en marzo de 2004, organizó en la Universidad de Emory una conferencia de cuatro días sobre "Estudios sobre la discapacidad y la universidad". Las presentaciones de este evento, artículos de más de treinta reconocidos/as especialistas en estudios sobre la discapacidad, se publicaron posteriormente en un volumen especial de la revista de la MLA PMLA[2]. "Algún día, pronto," escribe Michael Bérubé en el epílogo de Disability Studies, "los estudios sobre la discapacidad serán entendidos de forma generalizada como uno de los aspectos normales, pero no normalizadores, del estudio de las humanidades, fundamental para cualquier comprensión adecuada del registro humano" (343). Posiblemente, en muchos lugares, el presente se parece mucho al día que imaginaba Bérubé. Las cosas van

mejorando.

¿Trabajar como un homosexual?: retóricas visuales de lo queer en la cultura contemporánea

Mi uso de la coletilla “las cosas van mejorando”, del mega éxito de Bravo Television del verano de 2003, Queer Eye for the Straight Guy [Una mirada queer para el tío hetero], me permite aparcar temporalmente mi análisis del ensayo de Garland-Thomson y mi celebración del éxito de los estudios sobre la discapacidad en la academia, ya que aquí analizo un fenómeno cultural diferente, incluso más reciente y quizás improbable. Queer Eye for the Straight Guy, un programa en el que cinco gais expertos en el aseo personal, la moda, el diseño de interiores, la gastronomía y la “cultura” transforman a un “tío hetero” cuya apariencia y espacio vital supuestamente desastrosos proporcionan la excusa para el espectáculo, se estrenó en junio de 2003 y obtuvo calificaciones récord de Bravo TV (no por casualidad, Boy Meets Boy, un reality show de citas en el que un hombre gay elige a alguien en una cita pero no se le dice que algunos de los concursantes son heterosexuales, fue emitido inmediatamente antes de Queer Eye for the Straight Guy en junio de 2003 y ocupó el segundo lugar de Bravo para ese año). Durante la apertura de cada episodio, al ritmo de “All Things (Just Keep Getting Better)” [Las cosas van mejorando] de Simone Denny, las estrellas de Queer Eye son presentadas por su área de especialización, y según van caminando a través de un sombrío espacio semiurbano en blanco y negro, este se va transformando instantáneamente en un espacio de vivos colores.

Los llamados Cinco Fabulosos hicieron de Queer Eye un fenómeno mediático gay; nada parecido se había emitido antes, y ningún otro programa de gais o lesbianas ha tenido un ascenso tan meteórico a la fama. A consecuencia de ello, NBC, el socio corporativo de Bravo, emitió versiones más cortas (de media hora) de algunos de los episodios en algunas zonas, y Jay Leno solicitó que The Tonight

Show lo hicieran los Cinco Fabulosos. Se informó que Clinique quería enviar a Kyan Douglas, el experto en peluquería, "todos los productos que ha fabricado o fabricará con la esperanza de que utilice algunos de ellos en directo" (Glitz, 40). A principios de 2004, un libro que acompaña al programa, de Ted Allen y otros, Queer Eye for the Straight Guy: The Fab 5's Guide to Looking Better, Cooking Better, Dressing Better, Behaving Better, and Living Better, se puso a la venta en muchos espacios para el público en general y el público LGBT, desde las librerías Borders y Amazon.com hasta el Centro de Acción y la Tienda de la Campaña de Derechos Humanos y el club de lectura dirigido a gais ISO Books. Cada versión de The Fab 5's Guide era esencialmente la misma, con imágenes de las estrellas del programa en su portada con elegantes trajes negros, pero los consumidores que compraban el libro podían elegir uno de los cinco colores de fondo diferentes. Los clientes que compraron esta particular retórica visual de lo queer también compraron títulos como Esquire's Things a Man Should Know about Style de Scott Omelianuk y Ted Allen, y Off the Cuff: The Essential Guide for Men - and the Women Who Love Them, de Carson Kressley[3].

Tanto el frenesí general del marketing como casos más específicos (como Clinique que se humilla por recibir algo de atención queer) dejan claro por qué, en muchos sentidos, Queer Eye funciona como un blanco fácil para los teóricos culturales. En Subculture: The Meaning of Style, Dick Hebdige sostiene que las subculturas disidentes inevitablemente se enfrentan a dos tipos de asimilación: la mercantilización —que es evidente en Queer Eye, que básicamente funciona como un anuncio queer para todo, desde tiendas como Bed, Bath and Beyond hasta Urban Outfitters— y la disolución ideológica. La disolución ideológica asegura que la amenaza potencial a la cultura dominante planteada por la subcultura sea "trivializada, naturalizada, domesticada" (Hebdige 97). Esto también es claramente evidente en Queer Eye, sobre todo por lo que nos pide que asumamos antes de comenzar a ver el programa o a consumir sus productos: la idea no amenazante (e incluso tranquilizadora) de que, en realidad, hay dos distintos tipos de "tíos", los queer y los heterosexuales. Olvídate de lo queer como un indicador de lo que no encaja perfectamente dentro de un binarismo heterosexual/homosexual; olvídate de lo queer como crítica de la heterosexualidad obligatoria o como lente crítica para

desnaturalizar todas las identidades sexuales. En muchos sentidos, Queer Eye naturaliza la identidad sexual y presenta a los espectadores un acercamiento entre hombres gais y heterosexuales (y la misoginia a veces no tan sutil del programa facilita ese acercamiento). “Los hombres heterosexuales son tan divertidos”, dice el experto en moda Kressley en un episodio, pero si parte de la diversión de la teoría queer (por no mencionar más de un siglo de práctica subcultural queer) ha sido ver cómo se cuestiona la identidad obligatoria, esto ya no es así necesariamente. Siempre y cuando estemos de acuerdo en que los hombres gais y los hombres heterosexuales son distintos y, dicho sea de paso, siempre que miremos al tío heterosexual, supuestamente, todos podemos llevarnos bien[4].

Sin embargo, la mayoría de las personas queer, por supuesto, podrían fácilmente hacer más compleja esta crítica de Queer Eye, antes —quizá— de acentuarla. Hay un placer limitado en el poder transformador que ejercen estos hombres gais, un poder que resuena con las fantasías, o incluso las experiencias, de muchas personas gais. Cuando apareció el programa, por ejemplo, yo mismo bromeé diciendo que mi propio piso, gris y sombrío, se llenó de repente de hermosos colores tipo Benjamin Moore el día en que entré en él. Esto era simplemente una broma, pero no obstante, intentaba señalar lo que Matthew Tinkcomm, en un libro importante sobre lo camp, el capital y el cine, llama “trabajar como un homosexual”. Trabajar como un homosexual, que Tinkcomm define en relación con los cineastas Vincente Minelli, Kenneth Anger, Andy Warhol y John Waters, consiste en un camp que se deleita con los valores culturales potencialmente excesivos que producen los gais cuando “paradójicamente parecería que a ningún sujeto se le ha prohibido jamás desarrollarse en nombre del capital” (5). En otras palabras, Tinkcomm, al trasladar la discusión del campo del ámbito del consumo al ámbito de la producción, sostiene que incluso cuando nos vemos obligados a producirnos a nosotros mismos como mercancías, “el apasionado fracaso de luchar por una identidad obligatoria” es posible y deseable (15) y que, en lugar de simplemente producirnos a nosotros mismos como mercancías y objetos en blanco que borran por completo la historia de su producción, podríamos producir mercancías (incluyéndonos a nosotros mismos) que lleven la marca del trabajo queer y que, de

ese modo, propongan valores alternativos.

Queer Eye, sin embargo, dificulta trabajar como un homosexual. Aunque se pueden identificar las huellas de al menos algunas de las formas subversivas que lo camp ha aportado históricamente, —y aunque se vuelvan a comercializar— en Queer Eye y en los muchos productos que genera a su paso, el programa en sí emerge en un período histórico normalizado que, de forma insistente, domestica lo camp y otras fuerzas queer subversivas: como sugiero en el capítulo 2, el movimiento gay dominante —y ciertamente la organización más prominente, la Human Rights Campaign— tiene un toque corporativo, elegante; el matrimonio, en lugar de una crítica feminista o queer del matrimonio, ocupa la atención de muchas personas, LGBT y no LGBT; la invisibilidad de los medios ha sido reemplazada, en este momento, por innumerables figuras que "resultan ser LGBT"; y una tesis sobre las minorías que antes enfatizaba la posicionalidad —es decir, la idea de que en una cultura homofóbica y heterosexista los gais y las lesbianas se convierten en una minoría oprimida— ha sido reemplazada en gran medida por la tesis de la minoría naturalizante que pone el énfasis en la esencia: algunos tíos son heterosexuales, algunos tíos son queer.

Si prestamos atención a este contexto histórico más amplio de Queer Eye for the Straight Guy, extraemos al menos dos conclusiones. En primer lugar, los placeres camp del espectáculo —placeres que han implicado en el pasado la desidentificación respecto a la normalidad— no nos dejan ver cómo Queer Eye participa de los procesos de normalización más amplios que estamos viviendo actualmente. En segundo lugar, y viceversa, los destellos de discapacidad aparentemente marginales que hay el programa al mismo tiempo dan fe de esos procesos. "Esto tiene mucho encanto, es como un manicomio" (o, más directamente, "¡El tío es tan retrasado!"), dirá uno de los Fabulosos Cinco tranquilamente, ya sea cuando llega por primera vez a la casa del tío heterosexual, o al final, cuando estén viendo —con cocteles bien cargados en la mano—, su última actuación en un circuito cerrado de televisión. Si su rostro se contrae, "Tal vez tenga el síndrome de Tourette"; si coge algo torpemente en la cocina o en otro lugar, "es como si tuviera una mano mecánica"; si parece confundido, "Chicos, creo que tenemos a un auténtico Rain Man en nuestras manos". Sí, la teoría queer y los estudios sobre la discapacidad se

han unido de maneras increíblemente generativas durante los últimos años, pero ese hecho académico no debería llevarnos a descartar el hecho cultural más generalizado de que nuestro momento de normalización (como todos los momentos de normalización) depende de identificar y contener —de disciplinar— la discapacidad. También depende —paradójicamente, dado que se supone que aquí se exhibe una versión de lo queer— de contener, de disciplinar, lo queer.

No voy a negar que el humor a expensas de la discapacidad es algo culturalmente omnipresente. En otras palabras, reconozco que las bromas de los Fabulosos Cinco no son exclusivas de ellos. El tipo de humor que muestran Carson, Kyan y los demás en realidad está por todas partes, desde el patio del colegio hasta la fiesta de la oficina, independientemente de si les parece algo original, positiva o negativamente. Karen Tongson, en una reseña de un libro que intenta, al menos en parte, explicar el fenómeno de Queer Eye, escribe que "el placer que muchas personas queer sienten con Queer Eye for the Straight Guy no viene del brillante modelo de hombre heterosexual arreglado y 'mejorado' que aparece al final del espectáculo, sino de las risas que nos entran cuando, junto con los 'Fab 5', nos deleitamos con el espectáculo de su lamentable estado" (633). Aunque su valoración es ligeramente diferente de mi propio intento anterior de explicar el relativo placer que se siente con Queer Eye, estoy de acuerdo con la tesis de Tongson sobre el placer que "muchas personas queer" sienten con el programa. Sin embargo, yo cuestiono el "nosotros/as" que ella invoca, si ese "nosotros/as" se olvida de que está relacionado con una práctica cultural que, en última instancia, está tan extendida que es banal: identificar un estado lamentable, relacionarlo metafóricamente con la discapacidad, y reírse de eso. Mi principal crítica a este humor, sin embargo, no es simplemente que existe, puedo imaginar espacios democráticos y carnavalescos (incluidos los espacios generados por algunos artistas queer/crip) donde reírse de alguien (o de nosotros/as mismos/as) en un estado lamentable es deseable y es una afirmación de la vida para todas las personas implicadas[5]. Mi crítica, más bien, es específicamente sobre el hecho de que este humor banal sobre la discapacidad —"¡es tan retrasado!"— funciona de manera particularmente eficiente en (y para) un momento de normalización LGBT que disciplina la discapacidad y

lo queer.

La paradoja de disciplinar lo queer cuando lo queer es, sin duda, tan espectacular, me remite a cuestiones disciplinarias algo diferentes de las que mencioné al comienzo. “El debate, que trata más del análisis que de la evaluación”, insiste Garland-Thomson en su ensayo sobre fotografía, mientras pasa de lo maravilloso, a través de lo sentimental y lo exótico, al modelo realista, “no plantea una narrativa de progreso donde la cultura avanza invariablemente hacia un estado de ilustración igualitaria” (339). Los estudios sobre la discapacidad permiten analizar la retórica visual de la discapacidad en su pluralidad y oponer esa pluralidad a la singularidad (y a la verdad supuestamente no retórica) del modelo médico. Sin embargo, la pluralidad no garantiza el progreso: “Ninguno de estos modelos retóricos está al servicio de las personas con discapacidad reales; de hecho, casi todos ellos se apropian del cuerpo con discapacidad con el propósito de construir, enseñar o garantizar algún aspecto de un espectador aparentemente no discapacitado” (340). Garland-Thomson señala que las retóricas visuales que ella identifica “crecen y decrecen, cambian y se combinan con el tiempo, a medida que responden a los propósitos para las que fueron producidas” (339). En otras palabras, algunas cosas no van a mejor; las retóricas visuales de la discapacidad no necesariamente mejoran con el tiempo, ni presentan (ni construyen, enseñan o garantizan) a un espectador con discapacidad.

Estoy de acuerdo con las reservas de Garland-Thomson sobre las narrativas de progreso, pero —a partir del ensayo más amplio, que termina con un espectáculo sobre una fotografía realista de la Subsecretaria de educación del presidente Bill Clinton, Judith Heumann— no puedo evitar sentir que la tesis requiere que, como lector, realice una crítica bastante directa. Es decir, sé que las afirmaciones sobre las importantes diferencias que hay entre nuestro presente y un pasado problemático se basan en cosas como un “clima de integración y diversidad” aparentemente sin precedentes (366), y las conclusiones triunfantes son generalmente los componentes necesarios de una narrativa de progreso y, cuando están presentes, son suficientes para constituir dicha narrativa, pero en este caso, como lector yo no lo veo. Llámalo una mirada queer para la narrativa del progreso, pero habrás deducido que disiento:

la Secretaria Heumann, en el ensayo de Garland-Thomson, es tan diferente al Franklin Delano Roosevelt armarizado como la época de ella a la de él; el modelo realista es considerado "radical" tres veces en el espacio de dos páginas; y suplanta explícitamente los modelos de lo maravilloso, lo sentimental y lo exótico. Además, la fotografía final a página completa de Heumann, flanqueada por banderas en su oficina del Departamento de Educación, posiblemente participa de narrativas de éxito centradas en el progreso y muy estadounidenses.

Heumann, además, no está sola en su éxito; el modelo realista en general aparece en "Mirando a las personas con discapacidad" para señalar un avance cultural decisivo[6]. Otro ejemplo de lo realista, que precede inmediatamente a la fotografía oficial del Departamento de Educación, representa "la fotografía de moda de lujo sobre la discapacidad presentada en revistas dirigidas al mercado de la discapacidad, como We Magazine" (368). Dos fotografías, una al lado de la otra, muestran a un hombre blanco de mediana edad, guapo en un sentido convencional, vistiendo dos chaquetas deportivas diferentes que ni cubren ni llaman mucho la atención sobre su brazo prostético. El comentario de Garland-Thomson es el siguiente: "El movimiento por los derechos de las personas con discapacidad ha generado una retórica de lo ordinario en la publicidad contemporánea que se dirige al mercado de la discapacidad y que presenta una ideología de diversidad e inclusión" (369). Al igual que la fotografía de Heumann, que no es cualitativamente diferente de cualquier otra fotografía de un funcionario estatal, las selecciones de We Magazine no son diferentes de otras imágenes producidas por la industria de la moda en general. El comentario, sin embargo, subraya una diferencia entre el modelo realista de manera más general y la retórica visual de la discapacidad que lo ha precedido: las personas con discapacidad se materializan en el comentario, como productoras y como consumidoras. Garland-Thomson afirma que ninguno de los modelos funciona al servicio de las "personas con discapacidad reales", a pesar de que, en la conclusión de su ensayo, plantea que el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad ha ayudado a "generar", o producir, el modelo realista y un (nuevo) mercado dirigido a la discapacidad que lo está consumiendo en gran medida.

Puede que la incorporación de las personas con discapacidad en los procesos de producción y consumo de principios del siglo XXI no se haya dado tanto como la incorporación de lo LGBT (como sugiere Queer Eye), pero las modas de We Magazine y el progreso que indican se parecen al progreso de "tener mejor aspecto y vivir mejor" marcado por los Cinco Fabulosos. Y esa incorporación está marcada por algunas de las mismas paradojas (a veces bastante prometedoras): aunque todos los sujetos deben esforzarse en nombre del capital —y aquí incluiría a Heumann en su oficina del Departamento de Educación, al modelo de discapacidad del estudio de We Magazine, y a Garland-Thomson y a mí mismo analizando estas imágenes— claramente dentro de espacios influidos por el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, ahora hay una voluntad de generar valores alternativos para las personas con discapacidad. La re-presentación de Garland-Thomson de cuatro categorías fotográficas, en particular, presenta a espectadores críticos tanto con discapacidad como sin discapacidad y, de hecho, opera en estas imágenes y hace que signifiquen algo nuevo. Para elegir solo un ejemplo sencillo de su ensayo: cuando se fundó March of Dimes, una foto de "niño de póster" clásica del siglo XX puede no haber sido pensada para espectadores con una conciencia crítica de la discapacidad (342)[7]. Además, puede que transmitiera un significado sentimental que no debía ser cuestionado y que los espectadores con capacidad corporal consumían con entusiasmo. En el trabajo de Garland-Thomson sobre la imagen, sin embargo, se generan significados nuevos, diferentes y críticos que exceden la intención de los productores originales y que interesan a una comunidad de espectadores imaginaria que se acerca o accede a esta imagen desde una posición diferente.

Las personas con discapacidad y sus aliados se incorporan de hecho a las economías contemporáneas, aunque sea levemente, y, en lo que respecta a las imágenes de la discapacidad, las personas con discapacidad, una vez más levemente, están trabajando tanto en la producción como en el consumo de las imágenes que circulan dentro de esas economías. Y dado que la incorporación a los procesos de producción y consumo es más evidente en el modelo realista, en cierto nivel se construye una narrativa de progreso en la línea de "Mirando a las personas con discapacidad", a pesar de que

Garland-Thomson sugiera lo contrario. Sin embargo, yo diría que los problemas aquí van mucho más allá de los escritos de Garland-Thomson (o los míos); me parece que una narrativa de progreso cultural hacia el modelo realista de representar la discapacidad, aunque todavía es emergente en muchos sentidos, precede en gran medida (y de alguna manera permite) cualquier estudio sobre ella.

En relación con esto, hay otro hilo argumental que me preocupa en "Mirando a las personas con discapacidad", esta vez porque, al menos, tiendo a dejarme convencer por partes de él: "El realismo apunta a hacer rutinaria la discapacidad, haciéndola parecer ordinaria. Como tal, esto tiene un mayor poder político en un orden democrático, aunque se podría argumentar que lo transgresor consigue producir el cambio social de manera más efectiva en las democracias" (363). Mi primera pregunta sobre este argumento tan seductor es: si podemos afirmar que lo transgresor consigue producir el cambio social de manera más efectiva, —y en un mundo post-Stonewall, post-HEW, post-ACT UP, post-ADAPT, post-Sex Panic!, post-Battle for Seattle, este argumento tendría mucho a su favor— entonces, ¿por qué no discutirlo?[8]. Y mi segunda pregunta puede responder parcialmente a la primera: si estamos en el ámbito de volver rutinaria una construcción cultural particular y hacer que parezca ordinaria, ¿no estamos potencialmente en el ámbito de la ideología?

"Volver rutinario y hacer que algo parezca ordinario" es en realidad una descripción bastante buena de lo que Roland Barthes llamó la creación de mitos. Desde el detergente en polvo hasta los combates de lucha, la mirada queer de Barthes sobre la burguesía francesa de la década de 1950 desveló cómo los creadores de mitos se apropiaron de los objetos o signos culturales e históricos y les asignaron nuevos significados. Se logró así que este nuevo segundo orden de significación pareciera natural. En el ensayo sobre "Fotografía y atractivo electoral", por ejemplo, Barthes sostiene que la "fotografía política constituye (…) un verdadero chantaje por medio de los valores morales: patria, ejército, familia, honradez, heroísmo imprudente" (Mythologies 92). Ninguno de estos valores morales es inherente mágicamente a ninguna fotografía de un político, ya sea una fotografía de Pierre-Marie Poujade en el caso de Barthes, o de John Kerry o George W. Bush para nosotros. La

creación de mitos, sin embargo, hace que estos valores morales parezcan evidentes por sí mismos, hace que los valores parezcan inherentes mágicamente; dando voz a las imágenes, Barthes se los imagina diciendo, naturalmente, “Mírame: soy como tú” (91; cursiva en el original)[9].

El hecho de que el proyecto más amplio de Barthes en Mythologies incluya una atención tanto a la fotografía electoral como a la publicidad, sugiere, además, una conciencia por su parte de cómo una variedad de retóricas visuales de creación de mitos para la burguesía francesa de mediados de siglo estaba operando de forma coordinada. En particular, la retórica visual que operaba en el Estado funcionaba de manera relativamente armoniosa con la retórica visual que operaba en el mercado. De hecho, el ensayo sobre los políticos franceses sigue directamente a un ensayo sobre “El nuevo Citroën”, que sostiene que “los coches de hoy son casi el equivalente exacto de las grandes catedrales góticas (…) la creación suprema de una época, concebida con pasión por artistas desconocidos y consumida en imagen, si no en uso, por toda una población” (88). El Citroën, naturalmente, no habla, pero, por supuesto, su condición de fetiche de la mercancía —como ≪algo muy extraño≫, como diría Karl Marx (Capital, 319)— hace que parezca que habla (aunque no para revelar la historia de su producción). Barthes, esta vez, no le pone palabras, pero el mensaje de Citroën también parece bastante claro: “Mírame; la gente como tú quiere tenerme “.

El regreso de lo transgresor: velas encendidas para Bob Flanagan

Chela Sandoval sostiene lo siguiente:

El objetivo radical de Barthes en Mythologies es cuestionar [la] formación a través de la cual se producen el significado, la conciencia y la ideología occidentales y, por tanto, rescatar al ciudadano-sujeto irreprochablemente bueno y obediente de la

cultura occidental a medida que ingresa infaliblemente en esta experiencia sensual, esta prisión viviente del significado. La estrategia de Barthes es demostrar que el significado es conyugal, erótico y que ha sido naturalizado de forma satisfactoria. (95)

Es importante insistir en que “Mirando a las personas con discapacidad” intenta reconocer estas maniobras ideológicas; para volver, de buena fe, a las afirmaciones de Garland-Thomson: “La retórica del realismo está tan construida y tan ligada a las convenciones como lo está la retórica de lo maravilloso, lo sentimental o lo exótico” (344). Sin embargo, esta afirmación es cuestionada, al menos parcialmente, por la narrativa del progreso no reconocido, que mezcla los avances visuales en el Estado y en el mercado (y aunque el mercado aparece en varios momentos del análisis de Garland-Thomson sobre los otros tres modelos, es solo el realista el que relaciona claramente mercado y Estado) y por la subordinación (mediante un ligero rechazo) de lo exótico/ transgresor. La rápida subordinación de lo transgresor, en particular, hace que parezca como si hubiera, de hecho, algo intrínsecamente mejor (y más satisfactorio), porque se ve menos atado por las convenciones capacitistas del pasado sobre el modelo realista. En este apartado vuelvo a lo transgresor para analizar si podría entenderse de otra manera.

Y como estamos hablando de ataduras[xxxvi], voy a atar a Bob Flanagan, el autoproclamado “supermasoquista” “famoso por clavarse un clavo en el pene” (“Mirando a las personas con discapacidad” 358), a esta discusión. Como señala Garland-Thomson cuando lo presenta como un ejemplo del modelo exótico, y antes de subordinar el modelo exótico al realista, Flanagan incorporó a sus fotografías y performances “capas, cadenas, piercings y la máscara de oxígeno característica de la fibrosis quística, para incomodar a sus espectadores” (358). En “Visiting Hours”, una instalación en el Museo de Arte de Santa Mónica y el Museo de Arte Moderno (MOMA) en la ciudad de Nueva York, Flanagan y su pareja/ ama Sheree Rose realizaron una performance que incluía una paliza característica de su erótica y de sus prácticas sexuales. La paliza fue a la vez terapéuticamente útil para Flanagan

(limpiando el sistema respiratorio, manteniendo los pulmones libres de mucosidades) y, parece ser, eróticamente satisfactoria para ambos participantes. La vida de Flanagan, la relación con Rose, las performances y la poesía se documentaron en la película de Kirby Dick de 1997 Sick: The Life and Death of Bob Flanagan, Supermasochist. “Estaba muy emocionado de conocer a un artista con fibrosis quística (FQ)”, escribió un admirador el 4 de enero de 1998, el segundo aniversario de la muerte de Flanagan a los cuarenta y un años. “Donde quiera que estés hoy, encenderé una vela por ti, Bob” (Compton). Y los individuos y las comunidades con FQ no estaban solos encendiendo esas velas; después de la muerte de Flanagan en 1996, los grupos de chat y los foros de BDSM estaban llenos de lo que percibían como una pérdida incalculable. “Bob Flanagan Ha Muerto” era el asunto de un hilo de correos electrónicos, una y otra vez, mensaje tras mensaje[10].

En cierto nivel, claramente, las comunidades de FQ y BDSM, al encontrar representaciones visuales de Flanagan, recibieron el mensaje “Mírame: soy como tú”. En estos contextos subculturales particulares, sin embargo, ese mensaje funciona de manera diferente a como funciona en relación con la fotografía electoral que analiza Barthes, o en relación a su ejemplo más famoso de Mythologies: una fotografía de un joven soldado argelino negro, vestido los colores del imperio colonial francés y saludando, presumiblemente, a la bandera tricolor francesa. Al igual que con la fotografía electoral, la imagen del sujeto colonial francés proporciona lo que Barthes llama una “comodidad espectacular” (91). Y, de manera significativa, esa comodidad espectacular envía un mensaje que tranquiliza frente a, o activamente contra, las contingencias del futuro; está “de alguna manera congelada, purificada, eternizada (…) ¿El Imperio Francés? Es un hecho: mira a este buen negro que saluda como uno de los nuestros”(124; cursiva del original). Así como la fotografía electoral busca tranquilizar para que el Estado (neo)liberal parezca inevitable y funcione de manera más eficiente (particularmente en su papel de guardián de los intereses del capital), el famoso ejemplo de Barthes sugiere que la imagen del soldado argelino tranquiliza para que el Imperio francés pueda funcionar de manera más eficiente. Paradójicamente, dado que la eficiencia significa simultáneamente que un sistema dinámico está avanzando pero que tampoco está

siendo decididamente alterado o reorientado, podríamos decir que estas fotografías intentan marcar un progreso que esencialmente no va a ninguna parte.

En contraste, las imágenes crip radicales de Flanagan (y sus escritos y entrevistas, como planteo a continuación) generalmente transmiten el mensaje multifacético de "que le den al futuro". "Mírame: soy como tú", dicen las imágenes a algunas personas, pero añaden una cierta contingencia excitante: "Mírame: soy como tú… tal vez. Pero no somos como los demás y podríamos, tú y yo, ser capaces de imaginar algo diferente, diferente o más allá de todo esto". Es una contingencia y una implicación en el futuro, que Richard Kim, en su ensayo "¿Qué le den al futuro?" identifica como "utópica y queer" (citado en Duggan, "Ahí abajo" 385). Al intentar explicar por qué "nosotros/as" podríamos tener esta implicación, Kim escribe:

Puede ser porque tenemos una relación queer con alguna persona futura, que podría o no identificarse como queer. Mirando hacia atrás en lo que se conserva de nuestro presente, esta persona no encontrará el rastro familiar y hereditario de su propia ascendencia, y si no encuentra su propia imagen reflejada en el pasado, él o ella podrá consolarse poco suponiendo que lo que es tan cierto para ellos ahora seguirá siendo cierto en el futuro. Pero esta persona podría, en un momento de peligro, apoderarse de nuestro presente y convertirlo en su memoria. Nuestro presente, y nuestra relación presente con el pasado, podría ser esa momentánea e irrecuperable chispa de esperanza en su pasado que, aunque estemos muertos, les revelará una forma de sobrevivir en los márgenes del tiempo y el espacio. (Citado en Duggan, "Ahí abajo", 385–386)

Críticamente queer y radicalmente crip, las imágenes de Flanagan a veces sugieren poco más que la frase "Bob Flanagan está enfermo". Sin embargo, en un momento de peligro y desobediencia, "alguna persona futura" o colectividad podría detectar en ese mensaje enfermo la forma aparentemente incomprensible de sobrevivir, y sobrevivir bien, en los márgenes del tiempo, el espacio y la

representación (podrían, de hecho, detectar que sobrevivir bien puede significar paradójicamente sobrevivir enfermo)[11].

El propio Flanagan afirmó repetidamente que se podrían detectar una variedad de significados en sus escritos y performances. Un entrevistador le preguntó una vez, por ejemplo, "¿Qué piensas de la yuxtaposición de las metáforas: estar enfermo es igual que el SM?", Una línea completamente válida, y en este punto bien establecida, de teorización de los estudios sobre la discapacidad, tal vez habría disciplinado o rechazado/ exorcizado la fusión metafórica (y, posiblemente, esta importante tradición teórica, como la de Garland-Thomson en "Mirando a las personas con discapacidad", requiere priorizar un cierto realismo)[12]. Flanagan, sin embargo, aceptó y amplió perversamente la metáfora: "Mi último espectáculo en Nueva York y Los Ángeles se titulaba 'Bob Flanagan está enfermo'. Usé ese título a propósito, y tenía tres significados diferentes: (1) Bob Flanagan está mal de la cabeza [enfermo mentalmente], (2) Bob Flanagan está enfermo [físicamente], y (3) Este es el programa de Bob Flanagan llamado 'Enfermo'" (Juno y Vale, 27; corchetes en el original). Algunas cosas son destacables en esta respuesta a la discapacidad de Flanagan. En primer lugar, esencialmente responde a la pregunta del entrevistador: "¿Qué opinas de la yuxtaposición de las metáforas: estar enfermo es igual que el SM?" con su propio, supermasoquista, "Creo que me gusta". O, dicho de otra manera: "Más, por favor". En segundo lugar, aunque enumera "tres significados diferentes", su respuesta no excluye una proliferación de significados más allá de tres (o cuatro, o más). En realidad, el hecho de que Flanagan agregue un tercer significado a los dos que el entrevistador le presenta es una buena indicación del placer que siente —en la interpretación, en su escritura y en su vida— probando y ampliando los límites del significado y la metáfora. Además, ese placer era claramente algo que Flanagan buscaba ofrecer a los demás. En el sentido de Tinkcomm, de hecho, Flanagan trabajaba como un homosexual, aunque no era gay: incluso cuando se esforzaba en nombre del capital, como un actor masoquista, Flanagan mostraba placeres sexuales y corporales no heteronormativos y excesivos, y animaba a los miembros del público (potencialmente y sin ninguna coerción) a probarlos[13]. Y sin lugar a dudas, para muchas personas que estaban en esas subculturales específicas y que vieron a Flanagan actuar (es

decir, no tanto en el MOMA como en lugares como el SM Beyond Baroque Club en Los Ángeles), eso era precisamente lo que venían a buscar: descubrir (e inventar) posibilidades que pudieran probar y ampliar (sobre) sí mismos/as[14].

En tercer lugar, aunque el significado final —"Este es el programa de Bob Flanagan llamado 'Enfermo'"— es aparentemente el más literal o (aparentemente) libre de metáforas, el paso de Flanagan del significado uno al significado tres no puede leerse realmente como una marcha hacia adelante. Por el contrario, claramente se deleita con las formas extrañas en las que los significados de "enfermo" están inextricablemente asociados, unos significados que se mezclan constantemente entre sí. Para Flanagan, los múltiples significados de "enfermo" están tan eróticamente unidos como él y Rose. Y aunque esos significados pueden separarse de manera contingente (como, ciertamente, él y Rose eran, al final, dos personas separadas), Flanagan se pregunta si esa separación sería deseable o por qué, del mismo modo que el sexo SM y la performance pueden (a veces) tratar de cuestionar si, o por qué, la individualidad occidental es siempre y en todas partes tan deseable.

Linda S. Kauffman sugiere que "las niñas malas y los niños enfermos" como Flanagan a menudo hacen preguntas como estas: "¿Por qué hay ciertas cosas (alimentos, funciones corporales, actos sexuales, fetiches) que son tabú?" (15); en otras palabras, se plantean responder preguntas a veces imposibles sobre los límites culturales. En consecuencia, las niñas malas y los niños enfermos (o las niñas enfermas y los niños malos) también están sujetos invariablemente a una mirada de diagnóstico que intentaría determinar qué está causando su desviación.

El poema en prosa más famoso de Flanagan, "Por qué", ilustra bien (y responde a) esta sujeción. Extractar partes de "Por qué" ya es algo disciplinarlo, de una manera no consensuada; el poema prolifera y no prioriza las respuestas a la pregunta invasiva "¿Por qué lo haces, Bob?". Citar solo algunas de esas respuestas es de alguna manera —como el médico o el psiquiatra que busca la clave— alterar funciones importantes del poema (y ahora casi se puede escuchar al médico, ¿no es así?: "Quiero volver a una cosa en particular que dijiste hace un momento que me parece

especialmente significativa"). "Por qué" insiste implícitamente en que la clave nunca se encuentra y demuestra de manera performativa que las "respuestas" seguirán llegando. Quizás, de hecho, la única relación interpretativa ética con el poema sería una erótica que reconociera que entra en él de manera sádica, para detenerse en los pasajes (exóticos) que son más placenteros o que más prometen transportar al lector a otra parte. Sin embargo, solo puedo suponer el consentimiento de Flanagan a una lectura tan sádica; en última instancia, el poema pone al lector en una especie de aprieto interpretativo[15].

Se podría incluso decir que "Por qué" "excluye las huellas de lo sentimental o lo maravilloso, insistiendo en cambio en el empoderamiento de lo transgresor" (Garland-Thomson, "Mirando a las personas con discapacidad", 360). Flanagan comienza así:

Porque me gusta lo que se siente; porque me produce una erección; porque hace que me corra; porque estoy enfermo; porque había tanta enfermedad; porque yo digo QUE SE JODA LA ENFERMEDAD; porque me gusta recibir atención; porque estuve muy solo; porque yo era diferente; porque los niños me pegaban en la escuela; porque fui humillado por las monjas; por Cristo y la crucifixión; por el cerdito Porky atado con cuerdas, alimentado a la fuerza por un siniestro monstruo con una capa negra (…); por lo que hay dentro de mí; por mis genes; por mis padres; por los médicos y las enfermeras; porque me ataron a la cuna para no lastimarme; porque tuve tiempo para pensar; porque tuve tiempo para cogerme el pene; porque tenía terribles dolores de estómago y cogerme el pene hacía que me sintiera mejor; porque sentí que me iba a morir; porque me hace sentirme invencible (…); porque está en mi naturaleza; porque va en contra de la naturaleza; porque es sucio; porque es divertido; porque va en contra de todo lo que es normal (sea lo que sea eso); porque no soy normal (…) (64–65).

La versión publicada de "Por qué" continúa durante dos páginas completas. Sin embargo, las versiones de "Por qué" que se escenificaron o que formaron parte de las instalaciones de Flanagan

y Rose, a veces se interpretaban en bucles que no tenían un principio ni un final claros.

Hay muchas cosas que me gustan (y que me parece que nos dan fuerza) de los extractos que he elegido aquí. Las respuestas de Flanagan son contradictorias; aunque "está en mi naturaleza" parece proponer una defensa como minoría reconocible de por qué lo hace, la afirmación orgullosa de que "va en contra de la naturaleza" cuestiona esa defensa. Estos extractos también repiten, pero no fielmente, explicaciones causales clásicas, incluso canónicas. De hecho, a la madre de Flanagan le preocupaba que de alguna manera ella le hubiera "causado" su masoquismo: "Sabiendo lo raros que somos todos", Flanagan dijo una vez sobre sus hermanos y sobre él, "creo que mi madre piensa que si hubiera hecho algo de manera diferente, todos seríamos 'normales'" (Juno y Vale, 84). Flanagan (de forma sádica o masoquista, dependiendo de su perspectiva) retoma esta narrativa obligatoria sobre los padres (y las madres en particular) que causan la desviación, y por lo tanto interrumpe la repetición (mucho más fiel) de su madre. Aunque la respuesta general y liberal a la preocupación de los padres "¿Qué he hecho para causar esto?" es un insistente y reconfortante "Nada" (una seguridad que nuevamente marca un progreso que no va a ninguna parte, ya que en cierto sentido la estructura familiar heterosexual tradicional está protegida de las críticas a través de esa respuesta), Flanagan ofrece un tipo diferente de inversión: si hay un "tú" que causó la anormalidad (y, paradójicamente, hay y no hay un "tú" causal en su "por qué", o más bien, el tú causal aparece y desaparece), Flanagan ve pocas razones de preocupación o alarma. De hecho, en un giro perverso sobre eso de que "todo está yendo a mejor", ve un motivo de celebración en el hecho de que le hayan vuelto anormal.

El poema contiene muchas otras paradojas. Cogerse el pene es algo urgente y a la vez algo completamente banal, un mero accidente porque Flanagan tenía mucho tiempo libre. La insistencia sincera de que "Cristo y la crucifixión" fueron los responsables también se ve compensada por lo que viene a continuación: es difícil sostener la importancia de ser sincero cuando Cristo retoza con el cerdito Porky. Finalmente, y lo más importante (al menos para las ideas que estoy señalando de manera contingente sobre estos extractos

muy particulares), aunque el "QUE SE JODA LA ENFERMEDAD" de Flanagan se enfatiza literalmente más que cualquier otra cosa en el poema a través de las mayúsculas, "Por qué" sigue siendo un bofetada a cualquier narrativa clásica de superación de la discapacidad. La fibrosis quística no se "supera" a través del BDSM, como, sin duda, tampoco el BDSM es un resultado directo (singular, determinado) de lo que Flanagan experimentó al vivir con FQ.

Flanagan señaló en repetidas ocasiones cómo su vida cuestionó los discursos clásicos sobre la discapacidad en general y el discurso típico de la FQ, en particular. Cuando era niño, tanto Flanagan como su hermana (que murió cuando tenía veintiún años) estaban ubicados, o fijados, dentro de los discursos típicos sobre la FQ. De hecho, el propio Flanagan (o, para ser precisos, "Robert Flanagan, Jr., 14, Costa Mesa") había sido nombrado "primer niño del cartel del recién organizado North Orange County Chapter, de la Fundación Nacional de Investigación de la Fibrosis Quística". El artículo del 23 de julio de 1967 se reproduce en su totalidad, con una imagen de un joven Flanagan tocando la batería (titulado "Niño del cartel de la Fibrosis Quística"), en la serie de entrevistas de Andrea Juno y V. Vale con Flanagan, Bob Flanagan: Supermasochist. "La fibrosis quística golpeó a diferentes hijos de la familia del señor y la señora Flanagan", explica el periodista, y pasa a exponer la verdadera historia de la familia Flanagan, y a través de ella, la verdadera historia de la FQ, "un enfermedad hereditaria, que se cree que es transmitida por un gen recesivo" y "que también se llama 'enfermedad fibroquística del páncreas', 'fibrosis quística pancreática' y 'mucoviscidosis'". Dado que la mitología del niño del cartel depende de su asexualidad, la historia del chico del cartel de Flanagan no puede, por supuesto, revelar que "el Sr. Robert Flanagan" se preocupa activamente por la posible desviación sexual de sus hijos, a pesar de que, a los catorce años, Flanagan era una adolescente que había estado fantaseando activamente con el masoquismo y experimentando con diversos placeres o sensaciones corporales durante bastante tiempo. El artículo sí relata la preocupación de la Sra. Flanagan porque Robert Jr. era "un bebé enfermizo, que jadeaba mientras luchaba por respirar y sufría neumonía a las dos semanas de nacer". Cuando la familia se trasladó a California (desde Nueva York; el artículo del chico del cartel posiblemente se puede leer como una narrativa de progreso e

incluso, en su estructura narrativa, como una película del Oeste), "se diagnosticó la verdadera naturaleza de los problemas de Robert". En este punto de la historia, la autoridad médica interviene y "desde el diagnóstico y el tratamiento, los dos niños [Robert y su hermana] han mejorado su salud". Sobre esta base reconocible, la arquitectura más elaborada del niño del cartel puede construirse fácilmente: el artículo se dedica a informar a los lectores sobre los tratamientos disponibles; se deleita con las cosas asombrosas que ahora puede hacer Robert Jr., gracias a ese tratamiento (le gusta "dibujar, pintar retratos, tocar la batería (…) y trastear en su taller"); y lamenta que todavía no haya cura, y nunca la habrá, sin el apoyo de los "ciudadanos", a quienes se les pide que llamen a la organización si "desean ayudar en la campaña de recaudación de fondos" (29).

Que Robert Jr. morirá joven está implícito en el artículo, pero tampoco se puede afirmar explícitamente porque esa eventualidad es precisamente lo que la ciudadanía imaginaria —ampliamente comprometida en consolidar sus propias posiciones de sujeto a través de lo que Paul K. Longmore llama una "contribución visible" (134)— está intentando evitar. Sin embargo, las noticias de los periódicos sobre la última parte de la vida de Flanagan no tenían ningún problema en hablar de la muerte. Una de las performances de Los Ángeles incluida en Sick, por ejemplo, coloca a Flanagan en el escenario en un ataúd, como si estuviera muerto, mientras que un video de él hablando se proyecta en una pantalla en la parte trasera del escenario: "Todos los artículos sobre mí comienzan así: 'Bob Flanagan ya debería estar muerto', eso es lo que dicen [risas de la audiencia]. 'Pero no lo está', eso es lo que siempre dicen. 'En lugar de eso, clava su polla en una tabla'". Al parecer, al adulto Flanagan todavía le gustaba trastear en su taller, pero en estos artículos posteriores no se anima a los ciudadanos a enviar su dinero para que pueda continuar con ese comportamiento.

Flanagan encarna y disuelve esencialmente tanto el niño del cartel como las mitologías del que ya se ha muerto, literalmente jodiendo el futuro obligatorio que ambos anticipan. Su disolución de estas mitologías, a su vez, afecta a otras personas con FQ (incluidos los posibles niños del cartel) y hace que sea bastante difícil que las diversas mitologías y dispositivos sobre la discapacidad funcionen

eficientemente a su alrededor. El progreso que no va a ninguna parte, aparentemente, no es tan atractivo para algunos niños y niñas como las formas de sobrevivir en los márgenes o límites del tiempo y el espacio. La representación transgresora de Flanagan aporta, para algunas personas crip, precisamente esa reflexión sobre las formas de sobrevivir en esos límites.

Una de las anécdotas de Flanagan ilustra muy bien todos estos puntos y por ello vale la pena citarla extensamente:

L.A. Style hizo un artículo sobre mí que (…) me describe colgando de mis muñecas, habla sobre la FQ y básicamente habla sobre sexo y enfermedad. Comienza diciendo: "Bob Flanagan ya debería estar muerto de fibrosis quística". El escritor habla sobre la enfermedad, sobre mi hermana, y describe algunas de las cosas que me he hecho a mí mismo, algunos de los espectáculos y habla sobre el SM. Mucha gente ha visto ese artículo; en el campamento de verano [donde Flanagan a veces trabajaba con niños con FQ] un niño con FQ se me acercó y me dijo: "¡Oye, te vi en esa revista, tío!" Le pregunté: "¿Dónde la viste?" "En la oficina de la Fundación Fibrosis Quística, en el condado de Orange". No me lo podía creer. Resulta que tienen un servicio de recortes de prensa, y la mujer que dirige la oficina de la fundación estaba tan enfadada que corría por la oficina gritando: "¡Esto no es bueno para la FQ! ¡Esto no es bueno para la FQ!" La fundación depende de los niños moribundos tan monos (…) de esos carteles de niños con ojos grandes y caras tristes que dicen "Voy a morir, necesitamos dinero para la investigación". Y yo soy como el niño del cartel del infierno que dice: "¡No nos des dinero porque creceremos para hacer cosas como esta!". (Juno y Vale, 28)

En Bob Flanagan: Supermasochist, esta anécdota se coloca detrás de la reproducción de la historia del chico del cartel de 1967 sobre Robert Jr. Si la línea de causalidad que conduce a su identidad FQ/SM se desdibuja performativamente en "Por qué", la línea caótica de causalidad que se deriva desde esa identidad imposible está más clara en esta anécdota: el niño del cartel del infierno no es bueno para la mitología de la FQ, ni para ninguna otra mitología sobre la discapacidad. Y lo que es más peligroso: esta anécdota sugiere que

un Flanagan muerto viviente podría caminar por la tierra y reclutar a otras personas.

Una escena de Sick, en particular, representa literalmente esta posibilidad, ya que Sara, una joven canadiense, visita a Flanagan y Rose y su taller (examinando, entre otras cosas, el ataúd que Flanagan usó en algunas representaciones). Sara tiene fibrosis quística y usa su "deseo", de la Fundación Make-a-Wish (Pide-un-Deseo), para conocer a Flanagan (o, literalmente, para conocer a "Bob Flanagan: Supermasoquista", ya que —como dice en la película cuando habla a la cámara sobre su deseo— todo lo que tenía era el libro de Juno y Vale, que funcionaba como una especie de "Biblia" para ella).

La Fundación Make-a-Wish surgió a fines de la década de 1970 y ahora pretende "conceder los deseos de los niños y niñas con afecciones médicas potencialmente mortales para enriquecer la experiencia humana con esperanza, fuerza y alegría" (Make-a-Wish, "Acerca de nosotros"). Entonces, mi descripción de Sara, de diecisiete años, como "una joven canadiense con FQ", es de alguna manera inexacta, ya que la Fundación Make-a-Wish necesita o requiere que sea una "niña" o un "niño". Del mismo modo que Robert Jr. no puede ser un pervertido incipiente, no se supone que Sara pueda ser una joven adulta con deseos sexuales. Que el deseo de Sara sea conocer a Bob Flanagan: supermasoquista, sin embargo, señala el potencial transgresor de ruptura en la mitología de Make-a-Wish tanto como el artículo de L.A. Style en el tablón de anuncios de la oficina de la Cystic Fibrosis Foundation en el condado de Orange señaló el potencial de ruptura en la mitología del cartel infantil (un potencial que, por supuesto, fue reconocido por la chillona gerente de la oficina). Aunque es poco probable que la Fundación Que-Le-Jodan-Al-Futuro esté pronto en marcha, no es inimaginable y, de alguna manera, siempre es algo interno a la mitología de Make-a-Wish.

Longmore sostiene que "los niños del cartel son el medio por el cual las personas sin discapacidad pueden probarse a sí mismas que no han sido corrompidas por un orden capitalista egocéntrico y materialista (…). La contraimagen ceremonial del consumo visible es la contribución visible" ("Contribución visible" 136). Como

manifestación de este proceso a finales del siglo XX, Make-a-Wish completa el círculo; las "criaturas con enfermedades que amenazan la vida" son situadas, a través de la fundación y gracias a la contribución visible de otras personas, en situaciones de consumo visible. "¡Me voy a Disneylandia!" es el eslogan que resume este proceso; es una frase que tiene su origen en las actividades de Make-a-Wish, aunque, a fines del siglo XX, fue ampliamente reconocida y utilizada, a veces de manera cómica, en diversos lugares. Alexandra Chasin analiza su uso en 1993, por ejemplo, en el programa de humor de Ellen Degeneres The Ellen Show: "Después de que Ellen salga del armario en su terapia, su terapeuta le pregunta: '¿Qué vas a hacer ahora?' La respuesta de Ellen es automática: '¡Me voy a Disneylandia!' La ironía es que Ellen ya está en Disneylandia (…) [Ella] entra en la conciencia y en la identidad LGBT a través del consumo de mercancías en un mundo en el que Disney se erige como el principal símbolo de la mercantilización" (55). Chasin aquí critica hasta qué punto las personas LGBT, como personas LGBT, fueron incorporadas a los procesos de consumo contemporáneos en la década de 1990; su estudio más amplio, Selling Out: The Lesbian and Gay Movement Goes to Market, detalla ampliamente las formas en las que la "conciencia y la identidad" LGBT se basaban en el consumo visible. Sin embargo, lo interesante del ejemplo de Ellen Degeneres que pone Chasin es cómo esto depende de una entrada previa, discapacitada, en la conciencia y en la identidad a través del consumo de mercancías. Dado que esa entrada previa está tan mitificada, más allá de la crítica (¿cómo se podría criticar el deseo de un niño con una enfermedad mortal de ir a Disneylandia?), la frase de moda puede viajar tan fácilmente a otros lugares. Dicho de otra forma, uno de los movimientos más espectaculares (y flexibles) del capitalismo de finales del siglo XX, el consumo visible de las personas con discapacidad, autorizó el consumo visible de las demás personas.

Claramente, el deseo de Sara también la incorpora a los procesos de consumo contemporáneos. Se reservaron billetes de avión y reservas de hotel; en algún momento del pasado, se compró el libro de Juno y Vale. Pero si el mantenimiento de la mitología de Make-a-Wish ha requerido una gran cantidad de trabajo, Sick presenta a los espectadores figuras (Sara, Flanagan, Rose e incluso la madre de Sara) que funcionan de manera diferente. Cuando el cámara le

pregunta a Sara, después de su visita a Flanagan y Rose, cuál es su "relación con el tipo de sexualidad de ellos", Sara responde: "Supongo que es la misma que la de Bob: poder controlar tu cuerpo, para variar; poder controlar algo". La madre de Sara interviene de manera polémica que "no fueron la S y la M lo que la atrajeron", pero Sara responde que, de hecho, "en realidad fue parte de eso (…) Sí que me interesa, o sea, que saldré de casa con collares alrededor del cuello y ese rollo (…). Ciertamente me atrajo porque nunca oyes que las personas con enfermedades sean así; siempre oyes que están enfermos y débiles, ya sabes, y que en realidad no hacen nada". Cambiando de forma radical el análisis de la mitología de Make-a-Wish y la narrativa estándar de la FQ del ámbito del consumo al ámbito de la producción, Sara, siguiendo a Flanagan, prueba formas alternativas de ser, y —aunque habla de manera directa y sin sentimentalismos en esta entrevista sobre la probabilidad de su propia muerte— de formas alternativas de sobrevivir.

Volver a "Mirando a las personas con discapacidad" con esta visión más matizada de las prácticas de Flanagan permite una lectura alternativa del ensayo. Claramente, en "Mirando a las personas con discapacidad" de Garland-Thomson, la fotografía de página completa de Flanagan, que se tomó de la portada del libro de Juno y Vale y muestra a Flanagan con una máscara de oxígeno, bata y guantes de hospital y equipo de SM (collares, cadenas y pesas), es la imagen más queer de la pieza; no, por supuesto, según los términos de Queer Eye, sino en el sentido "queer y utópico" de Kim (y de gran parte del activismo queer). Significativamente, sin embargo, en la versión más corta del ensayo, de la Modern Language Assocation, (es decir, en la versión que es, de forma ineludible, la más autorizada, la más disciplinada), la de Flanagan es una de las fotografías que se elimina. No soy crítico con la idea de acortar el ensayo en sí mismo, pero me pregunto cómo funciona la eliminación de Flanagan (y aunque el ensayo más largo se escribió después, condensación y eliminación son, en efecto, las palabras correctas, porque el ensayo más corto apareció impreso después). Lo que también me pregunto, en particular después de este análisis del trabajo de Flanagan, es esto: si de hecho la retórica del realismo está tan construida como la retórica de lo exótico, ¿cómo sería una construcción alternativa del ensayo más largo, que no concluyera con la Secretaria Heumann, sino con Flanagan?

“Mírame, soy como tú… quizá”.

Bob Flanagan, supermasoquista.

Esta construcción de “Mirando a las personas con discapacidad” podría hacer más visible un quinto modelo fotográfico, un modelo

que podríamos reconocer como el hegemónico. Garland-Thomson insiste en que todas las retóricas fotográficas manipulan al espectador, por lo que yo diría que su ensayo, en realidad, invita al re-conocimiento que propongo. En mi opinión, sin embargo, es importante definir el modelo hegemónico más directamente, sobre todo porque el neoliberalismo parece estar mostrando el realismo de la discapacidad de manera bastante eficiente y ganando la aprobación para determinadas formas de estar en el proceso. Así, el modelo hegemónico, que propone una definición bastante directa (gramsciana), logra la aprobación de las ideologías económicas y políticas dominantes de un orden histórico particular[16]. Por lo tanto, en la era del espectáculo de los monstruos (y del auge del capitalismo industrial), mientras que el modelo realista podría ser apenas perceptible o emergente, el exótico, o una combinación del exótico y del maravilloso, sería hegemónico (y funcionaría de manera muy diferente a partir de ahora). Como escribe la propia Garland-Thomson en su importante trabajo sobre el espectáculo de los monstruos estadounidenses: "La inmensa popularidad de los programas entre las eras jacksoniana y progresista sugiere que los espectadores necesitaban reafirmar constantemente la diferencia entre 'ellos' y 'nosotros' en un momento en que la inmigración, la emancipación de los esclavos y el sufragio femenino alteró indicadores físicos de estatus y privilegio en los que antes se podía confiar, como la masculinidad y las características europeas-occidentales" (Extraordinary Bodies, 65). Estas tensiones históricas generaron imágenes y fotografías exóticas que cumplieron con lo que Garland-Thomson identifica como la necesidad cultural de la "alteridad extravagante e indiscutible del monstruo" (65). En nuestra propia era, en cambio, las formas de mirar que construyeron y tranquilizaron al "hombre corriente" jacksoniano están presentes pero son residuales, es decir, ya no son dominantes ni hegemónicas.

Cualquiera de las cuatro retóricas fotográficas que Garland-Thomson plantea puede presentarse como el modelo hegemónico y, por extensión, cualquiera de las cuatro retóricas puede presentarse de una manera contrahegemónica. En una época marcada por, digamos, la hegemonía de lo sentimental, podría ser más difícil reducir el dominio del modelo sentimental redistribuyéndolo de una manera contrahegemónica, pero ciertamente no es imposible o

impensable. Lo que me hace preguntarme sobre cómo sería un ensayo que no eliminara sino que terminara con Flanagan es precisamente que él construya, en nuestro propio momento histórico, una contrahegemonía: "enfermo", gritan sus fotografías y performances, en una época obsesionada con (y que capitaliza) una visión estrecha y opresiva del cuerpo, la salud y el estado físico; "pervertido", insisten, a la cara de los valores familiares dóciles o ante un multiculturalismo benigno y "tolerante". Y lo más importante es que dicen "cúrratelo" (es decir, hazlo de una forma diferente, hazlo de otra manera, imagina el exterior inimaginable) en contextos que exigen una producción eficiente y un consumo obligatorio. Y el hecho de que, tanto antes como después de la muerte de Flanagan, podamos percibir claramente comunidades alternativas y normas comunales ("normas que no producen efectos de normalización", como diría David Halperin [109]) es lo que mejor demuestra el papel contrahegemónico desempeñado por Flanagan.

Kauffman sugiere que los artistas que analiza en Bad Girls y Sick Boys, incluido Flanagan, "trabajan con fantasías que no han sido asimiladas por la cultura de consumo" (15). Y lo que es más importante, esta afirmación no equivale a decir que estas fantasías, al final, no sean asimilables. Insistir en que Flanagan no es asimilable, de hecho, plantearía otra narrativa de progreso que no lleva a ninguna parte, ya que tal insistencia supone plantear un avance hacia un punto final satisfactorio (y en última instancia tranquilizador). Podría decirse que el trabajo de Flanagan funciona muy a menudo de forma transgresora, en parte porque él era consciente de la posibilidad perpetua (y disciplinante) de la asimilación. The Pain Journal, por ejemplo, que Flanagan escribió durante el último año y medio de su vida, critica repetidamente el mundo del arte y, de alguna manera, es bastante crítico con la vinculación de Rose con ese mundo.

Flanagan era fabuloso, no porque mirara al hombre heterosexual y viera a alguien en un estado lamentable que podría acicalarse para que el consumo visible y la heteronormatividad pudieran continuar a buen ritmo. Más bien, la mirada queer de Flanagan al tío heterosexual (entendida en sentido muy amplio) reconoció la seducción —en otras palabras, un intento permanente de ganar u

obtener la aprobación— en la sonrisa del ganador y en la conducta del hombre heterosexual. Invocando sobre todo su palabra de seguridad (es decir, negándose a ir allí) y convirtiéndose continuamente en el niño del cartel del infierno, Flanagan imaginó la existencia crip como atípica y buscó algo más allá del orden actual.

Un lugar en la mesa: el Banco Mundial mira a las personas con discapacidad

Mi conclusión del apartado anterior se remite deliberadamente (y de forma juguetona) e invierte la conclusión de Garland-Thomson en "Mirando a las personas con discapacidad", que sugiere que "el modelo realista es más probable que promueva el trabajo cultural que comenzó el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad". Imaginar la discapacidad como algo ordinario, como una experiencia humana típica, en vez de atípica, puede promover prácticas de igualdad e inclusión que comiencen a cumplir la promesa de un orden democrático" (372). Aunque me gusta mucho (y comparto) el énfasis de Garland-Thomson en la promesa, me parece que el modelo realista de representar la discapacidad, potencialmente, cumple promesas (o, quizás sea más preciso decir contratos) en nuestra época que merece la pena cuestionar. Además, el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad (como la propia Heumann, como será verá mejor más adelante) puede entenderse como no singular y contradictorio, como un movimiento de "derechos" claramente ubicado dentro del "orden" del Estado liberal y neoliberal, y compatible con él, pero también como un movimiento de liberación radical, que —como muchos de los otros movimientos sociales que surgieron en las décadas de 1960 y 1970— "denunció el engaño del sistema (…) y rompió las barreras que habían limitado al movimiento reformista", usando las palabras de John D'Emilio (Making Trouble, 244-245)[17].

Es muy difícil que la fotografía oficial y realista de Heumann represente el trabajo contrahegemónico que le he estado

atribuyendo a Flanagan, pero es más difícil —en el momento actual — que se abra a preguntas tan contradictorias y a futuros inciertos pero esperanzadores. Garland-Thomson plantea que el modelo realista tiene la mayor parte del poder político en un orden democrático. Si bien no cuestiono del todo esa afirmación, la matizaría para sugerir que el modelo realista de representar la identidad de la discapacidad tiene poder hegemónico en un momento muy particular de la historia de la democracia liberal, a saber, el neoliberalismo. Podría argumentar que la participación en el modelo hegemónico y neoliberal de nuestro tiempo ya está funcionando en la fotografía de la era Clinton (especialmente cuando esa fotografía estatal se destaca junto a un anuncio), pero para mí esto está todavía más claro en otra serie de fotos que acompañan a la nota de prensa del Banco Mundial en la que se anuncia el nombramiento de Heumann como nueva asesora sobre "Discapacidad y desarrollo".

Nuevamente, las fotografías en cuestión son generalmente tomas oficiales o semioficiales, aunque esta vez se incluyen representaciones de la propia Heumann junto con un collage de personas con discapacidad de otros lugares, presumiblemente de los países clientes del Banco Mundial. Estas fotos de países clientes quizás puedan interpretarse como distantes o exóticas, al menos en lo que respecta a los espectadores de Occidente, ya que de hecho se nos anima a ver estas imágenes como "de otro lugar". Sin embargo, yo planteo que el modelo realista es más perceptible en este collage, y el texto de la nota de prensa invita a esa lectura: "La discapacidad no es una tragedia", señala Heumann, "sino una parte normal de la vida. Es una tragedia que las personas con discapacidad sean excluidas de la economía mayoritaria de la sociedad. La discriminación ha negado a cientos de millones de personas con discapacidad en todo el mundo su derecho a recibir educación, atención médica, vivienda, transporte e igualdad de oportunidades de empleo" ("La discapacidad en la sociedad mayoritaria"). Mientras a las personas con discapacidad se les sigan negando esas libertades, temas de debate como estos siguen siendo absolutamente indispensables y ponen en evidencia la historia de Heumann como activista y educadora sobre la discapacidad desde principios de la década de 1970. Inevitablemente, al enmarcar la lectura del collage por parte del espectador, estos temas de debate acercan al sujeto

con discapacidad de la fotografía, minimizando la distancia que de otro modo podría existir entre, en este caso, un espectador con discapacidad o sin discapacidad (occidental) y una persona observada (no occidental).

Sin embargo, esta representación realista es promovida por el Banco Mundial, y supone que ciertas verdades son evidentes por sí mismas (y ello es debido a la oposición generalizada a estas supuestas verdades que estalla en las calles en Washington DC, cada vez que la reunión anual del Banco Mundial se celebra en la ciudad): la privatización es siempre y en todas partes algo bueno; la privatización de los servicios públicos (para citar a Heumann, educación, atención sanitaria, vivienda, transporte) puede ayudar a los países a hacer frente a las crisis económicas y sociales; los mercados de todo el mundo deberían abrirse a lo que Marx y Engels llamaron "esa Libertad única e inmoral: el Libre Comercio" (469); y la regulación gubernamental o pública de esos mercados debería minimizarse. En muchos países, las políticas del Banco Mundial diseñadas para asegurar que los países fueran fieles a este consenso neoliberal han sido desastrosas: la imposición de "tarifas de usuario" y la privatización de la atención médica, el agua, la educación y la electricidad han tenido un efecto desproporcionadamente negativo sobre las personas con discapacidad, las personas con VIH/sida, las mujeres, las personas de color, las personas mayores y las personas pobres (grupos que, por supuesto, no son mutuamente excluyentes). No puedo negar el placer genuino que nosotros, como lectores y espectadores, probablemente sentiremos al ser el centro de atención de la nota de prensa del activismo de décadas de Heumann. Pero a medida que el Banco Mundial logra que una construcción particular de la discapacidad y de la identidad de la discapacidad parezca ordinaria, se ocultan otras dos maniobras en relación con la discapacidad: primero, el hecho de que el Banco Mundial básicamente se esté aprovechando de la discapacidad en estas imágenes; y segundo, y relacionado con ello, el hecho de que las políticas neoliberales habituales del Banco Mundial podrían entenderse como anti-discapacidad, independientemente de estas imágenes, independientemente de lo que esté sucediendo en la Oficina de Discapacidad y Desarrollo. En otras palabras, que la discapacidad, e incluso el activismo sobre la discapacidad, se convierta en algo

ordinario se puede seguir utilizando al servicio de la normalización de las mitologías dominantes: en este caso, el neoliberalismo, la economía de goteo, el consenso de Washington.

La nota de prensa de la Oficina de Discapacidad y Desarrollo podría entenderse como lo que Amitava Kumar y otras personas denominan Literatura del Banco Mundial, un concepto polifacético e imaginativo que Kumar pretende que sea "una provocación" que "no asume un referente concreto" (xvii). Kumar cita a Michael Hardt y Antonio Negri, quienes analizan aquello a lo que "la creación de riqueza tiende cada vez más (…): la producción biopolítica, la producción de la vida social misma, en la que lo económico, lo político y lo cultural se superponen y se relacionan cada vez más" (citado en Kumar xviii). Un concepto como "Literatura del Banco Mundial" permite cuestionar ese nuevo orden mundial. Rosemary Hennessy, respondiendo a las preguntas de Kumar: "¿Dónde está la literatura sobre la nueva política económica? ¿Dónde está la literatura del Banco Mundial?", divide de manera contingente el concepto en dos: "La literatura del Banco Mundial se puede encontrar en el Banco Mundial" (es decir, en los miles de documentos que genera la propia institución), y la literatura del Banco Mundial se puede encontrar en "las críticas del Banco y en sus narrativas legitimadoras que ahora están siendo generadas por un movimiento social emergente" ("¡Ya Basta!" 40–41). En el epílogo que sigue a este capítulo, reflexionando sobre lo que yo llamo la discapacidad por venir, me centro más, aunque sea brevemente, en esta última respuesta. La nota de prensa de la Oficina de Discapacidad y Desarrollo es un ejemplo de la primera.

Los procesos de normalización, a menudo tramposos, o los procesos de producción biopolítica, que funcionan en la industria de los medios que nos presenta Queer Eye y en el consenso económico que nos presenta el Banco Mundial, también actúan en las ciencias humanas actuales, por supuesto; el modelo realista como formación hegemónica vincula potencialmente no solo a los medios de comunicación, al mercado, al Estado y a las instituciones entre Estados, sino también a la academia contemporánea. Y especialmente en la era de la universidad corporativa de la que hablé en el capítulo 4, es necesario cuestionar estos procesos para que los estudios sobre la discapacidad se conviertan, como plantea

Bérubé, en una parte normal pero no normalizadora de las humanidades. Quizás se necesite una mirada crip para el tío de cuerpo normativo para facilitar esta crítica. Cuerpo normativo [normate] es un concepto teórico indispensable acuñado por Garland-Thomson en su trabajo anterior sobre cuerpos no ordinarios sino extraordinarios, Extraordinary Bodies: "Este neologismo nombra la posición de sujeto velado del yo cultural, la figura esbozada por el conjunto de esos otros desviados cuyos cuerpos marcados apuntalan los límites del cuerpo normativo. El término cuerpo normativo designa útilmente la figura social a través de la cual las personas pueden representarse a sí mismas como seres humanos definitivos "(8). Yo planteo que una mirada crip para el tío de cuerpo normativo no sería solo una versión para personas con discapacidad del éxito de Bravo, aparte del placer que me ha dado imaginar un programa así: "¡Cariño, tu universidad es un horror de accesibilidad! ¡No te preocupes, cielo, es tu día de suerte, los colegas con discapacidad están aquí para decirte lo que está fatal en este lugar!". Más bien, una mirada crip para el tío de cuerpo normativo (y como no estamos hablando de una persona real, sino de una posición de sujeto, en cierto modo "tío de cuerpo normativo" parece apropiado, independientemente de si su cabeza capacitista es de hombre o de mujer) señalaría una capacidad crítica desde la discapacidad para reconocer y soportar las vicisitudes de la capacidad corporal obligatoria. La capacidad es necesaria porque, independientemente de quién habite realmente el "conjunto de esos otros desviados" sobre el que escribe Garland-Thomson, la capacidad corporal obligatoria siempre requiere que dicho conjunto funcione de manera eficiente o flexible, ya que de nuevo estoy vinculando estos procesos con el momento actual de la historia del capitalismo. Se necesita una mirada crip al tío de cuerpo normativo para ver esta flexibilidad en acción.

Reescribir una obviedad de los estudios sobre la discapacidad me ayuda a recordar estos puntos. Tarde o temprano, si vivimos lo suficiente (como solemos decir), todas las personas tendremos una discapacidad. Otra obviedad es que la discapacidad es la única identidad que tendremos todos y todas en algún momento de nuestras vidas. No quiero cuestionar estas ideas fundacionales de los estudios sobre la discapacidad, y mientras sigamos viviendo sistemas de opresión como la capacidad corporal obligatoria (que

generalmente han impedido a las personas con discapacidad convertirse en sujetos porque se suponía que no podían hacer esfuerzos físicos en nombre del capital), merece la pena señalarlas, pero yo quiero invertirlas: tarde o temprano, si vivimos lo suficiente, todos y todas nos volveremos personas de cuerpo normativo. Y si vale la pena repetir las ideas clave de los estudios sobre la discapacidad, una y otra vez, vale la pena debatir la idea clave de los estudios de la discapacidad queer que estoy planteando, especialmente cuando los estudios sobre la discapacidad se convierten, con razón y de manera deseable, en uno de los aspectos normales del estudio de las humanidades.

El hecho de que, si vivimos lo suficiente, todos nos volveremos personas de cuerpo normativo es posiblemente la historia dominante del movimiento LGBT de finales del siglo XX. La resistencia a volverse personas de cuerpo normativo, en consecuencia, ha generado durante la última década algunos de los trabajos más críticamente queer, desde las performances de artistas como Flanagan y Rose hasta los contra-festivales del Gay Shame en Nueva York y San Francisco (festivales que protestan contra las visiones tan estrechas de la corporalidad LGBT y el hecho de que Budweiser patrocine el Orgullo LGBT) hasta la teoría queer (de Michael Warner, Lisa Duggan, Phillip Brian Harper, Samuel R. Delany y otras personas) que llama continuamente nuestra atención sobre cómo nuestras culturas públicas más importantes se están viendo restringidas o están siendo privatizadas, hasta desaparecer. Puede que ahora sea imposible afirmar que algún día, pronto, esa restricción terminará; es difícil negar la desolación del mundo en que vivimos actualmente. Pero, manteniendo una mirada crip en el horizonte, deberíamos seguir exigiendo el acceso a otros mundos, mundos que sean públicos, democráticos, amplios y extraordinarios.

xxxvi Aquí el autor hace un juego con la palabra bondage (jugar a atar con cuerdas, esclavitud), que es una práctica sadomasoquista de inmovilización con cuerdas, y lo relaciona con Flanagan, conocido practicante de BDSM (N. del T.)

Epílogo

Espectros de la discapacidad

Desde las protestas en el Foro Social Mundial de Bombay del capítulo 1 hasta la apropiación del Banco Mundial de las imágenes de la discapacidad del capítulo 5, podríamos concluir que un espectro se cierne sobre los estudios sobre discapacidad, el espectro de la globalizaciónxxxvii. O, quizás dicho más correctamente, los espectros, y quizás sean, más correctamente, los espectros de la contraglobalización (lo correcto es muy esquivo y los espectros son muy difíciles de discernir). Siguiendo a Jacques Derrida, podríamos invocar la acusación de Marcelo cuando nos enfrentamos al fantasma del padre de Hamlet ("Horacio, tú que eres un hombre sabio [scholar], habla con él"), pero deberíamos recordar simultáneamente la advertencia de Derrida: "No ha habido nunca un scholarxxxviii que verdaderamente, y en tanto que tal, haya tenido nada que ver con el fantasma. Un scholar tradicional no cree en los fantasmas -ni en nada de lo que pudiera llamarse el espacio virtual de la espectralidad" (Specters of Marx 11).

Por algunas razones, no nos gusta pensar que algo se cierne sobre los estudios de la discapacidad, que están siendo encantadosxxxix. En primer lugar, actualmente estamos siendo incorporados rápidamente, activamente: "incorporar: dar forma material a algo". Como planteo en el capítulo 5, tenemos programas, institutos, líneas de prensa universitarias y conferencias nacionales de alto nivel. ¿Quién tiene tiempo en estos días, y mucho menos ganas, para analizar que la casa que estamos construyendo, ahora mismo, aquí mismo, en el presente, está encantada? En segundo lugar, sinceramente, nos gusta pensar que son los estudios sobre la discapacidad los que están haciendo el encantamiento: "Soy el abracadabra de pesadilla con el que coqueteas en sueños / Porque

lo demuestro claramente: no es lo que parece" (Wade, 409). De hecho, algunas de nuestras tesis más preciadas demuestran que nos implicamos mucho en ese encantamiento. Consideremos, por ejemplo, la afirmación de Douglas Baynton de que "la discapacidad está por todas partes en la historia, una vez que empiezas a buscarla, pero brilla por su ausencia en las historias que escribimos" (citado en Longmore y Umansky, "Introducción" 2) o, incluso más directamente, la insistencia de Lennard J. Davis de que "el espectro puede estar tullido, sordo, ciego, con espasmos o tener una enfermedad crónica", pero claramente ya no está dispuesto a ser relegado a los márgenes de la cultura y del estudio académico" (Bending over Backwards, 34). Ausencias que de alguna manera están presentes de manera sobrenatural, espacios de trabajo académico y de estudio que no son lo que parecen, académicos a los que asustamos, o que se niegan rotundamente a reconocer nuestra existencia; nos gusta, en resumen, hacer el encantamiento. Quizás esto sea evidente de forma más clara en el tópico que analizo y problematizo al final del capítulo 5: la invocación a menudo repetida de lo que podríamos llamar la discapacidad espectral que está por venir: "Si vivimos lo suficiente, la discapacidad es la única identidad que todos tendremos".

Creo que la teoría crip debería seguir evocando la discapacidad que está por venir, aunque —como espero plantear— podríamos intentar mantener abierto el debate sobre lo que queremos decir con eso, la discapacidad que está por venir. Pero, para volver a Derrida y su vuelta a Hamlet, quien evoca una imagen de la discapacidad, el tiempo está desquiciadoxl —nuestro tiempo, el tiempo crip, estos tiempos espectaculares y terribles— y, en aras de otro futuro totalmente diferente, no deberíamos, en este momento, dejar de analizar cómo los estudios de la discapacidad en sí han sido encantados.

En un informe de diciembre de 2003 en LA Weekly, Marc Cooper cuenta la historia de Tijuana, el "Muro de los Muertos" de México. A principios de 2003, activistas de Tijuana, de lo que Gloria Anzaldúa llama "el otro lado"xli, clavaron ataúdes pintados con colores brillantes en una pared a lo largo de la carretera que conduce al aeropuerto. "Cada ataúd", explica Cooper, "tiene escrito un año, que va desde mediados de los 90 hasta el presente, y un

número de muertos: el número de mexicanos/ as que han muerto al intentar cruzar la frontera. En 1995, la cifra era de 61. En 2000, el número de muertos había aumentado a 499". Cuando Cooper escribió su artículo a finales de 2003, explicó que, en octubre, el número de muertos ya era de casi cuatrocientos, solo en ese año ("En la frontera de la hipocresía").

La idea de que todo el mundo tendrá una discapacidad si vive lo suficiente ha sido, en el mejor de los casos, una visión increíblemente productiva en los estudios sobre la discapacidad. Cuando Michael Bérubé titula un ensayo "Si tuviera que vivir tanto tiempo", por ejemplo, accede a la esperanza y la productividad que da esta visión. Sin embargo, en lugar de ser una verdad atemporal, es una idea retórica y, como tal, lo importante es cómo funciona: de una manera en un contexto, y de manera muy diferente en otro. En este breve epílogo, especulo acerca de cómo la idea retórica —todos tendremos una discapacidad si vivimos lo suficiente— trata de cuerpos globales y quizás, para empezar, de los ataúdes que describe Cooper, de este recuento de cuerpos en concreto. Los números son lo suficientemente altos —podemos leer 61, 87, 149, 499— para que sepamos que algunos de los que cruzan ya tenían una discapacidad (aunque se les veía como si no la tuvieran). La mayoría de los que hicieron el viaje, sin embargo, no vivieron lo suficiente. Lo cual debería atormentarnos a todos los que todavía vivimos, pero especialmente a los que vivimos y trabajamos en Estados Unidos.

Si los estudios sobre discapacidad o el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad se han globalizado, si -como ya pasó con los estudios LGBT- este campo está cada vez más preocupado por los cuerpos o deseos globales, entonces nos corresponde pensar qué significa esa preocupación. Por ello, a continuación, primero planteo y analizo la pregunta: ¿De qué hablamos cuando hablamos de cuerpos globales? Después de analizar cinco posibilidades, paso una vez más a analizar algunas de las cuestiones sobre la identidad y la identificación que planean sobre este libro, planteando esas preguntas, esta vez, a través de la improbable cuestión desde los estudios de la discapacidad, "¿por qué comprar en Wal-Mart?" Concluyo este epílogo, y Teoría crip, con una nueva llamada, muy breve, a los espectros y a la

discapacidad por venir.

Cuando hablamos de “cuerpos globales”, podríamos pretender, en primer lugar, que esa frase simplemente suplemente el trabajo fundamental, centrado principalmente en Estados Unidos y Europa, que ya se ha realizado en los estudios sobre la discapacidad. Ese trabajo, si retomamos el volumen de Disability Studies: Enabling the Humanities de la MLA como representativo, trata de “integración en el sentido más amplio posible”. Dado que han presentado la discapacidad “como un tema de investigación crítica y una categoría de análisis crítico”, los estudios sobre la discapacidad se han centrado en gran medida en analizar el complejo funcionamiento del estigma en las culturas euroamericanas; en la crítica de representaciones literarias, cinematográficas y visuales; y en rastrear la formación de identidades de minorías con discapacidad que podrían responder a discursos e instituciones excluyentes y capacitistas (Snyder et al., “Introducción”, 3). Si los cuerpos globales —cuerpos de otros lugares— suplementan este proyecto, presumiblemente sería con miras a ampliarlo o completarlo. Pero, por supuesto, y esto es peligroso, el suplemento suplementa solo para reemplazar, y no hay garantía de que incluso las tesis de los estudios sobre la discapacidad más fundamentales funcionen de la misma manera cuando hablamos de cuerpos globales (Derrida, Of Grammatology, 145). Tal vez, por ejemplo, así como la identidad gay inicialmente parecía bastante local y localizada cuando los historiadores dirigían su atención a otra parte, también podría pasar con la identidad de la discapacidad.

En segundo lugar, cuando hablamos de cuerpos globales, podríamos referirnos no a nuevos sujetos en este campo, sino a este campo en su conjunto, desplazándonos para cubrir un terreno mucho más amplio; a veces, los estudios sobre la discapacidad, como (seamos sinceros) los estudios queer anteriores, pretenden tratar sobre todas las cosas. Y no es que no haya algo de verdad en eso. Este significado de los cuerpos globales, sin embargo, también tiene sus peligros. Cuando un campo cubre un terreno más grande y pretende tratar sobre todo (y nuevamente, aquí tengo en mente algunas corrientes de los estudios queer), siempre existe el peligro de que triunfar, trascender e incluso colonizar desplacen el trabajo más

urgente —especialmente urgente en estos tiempos— de la coalición. Yo diría que esto es lo que ocurre hasta cierto punto en Bending over Backwards: Disability, Dismodernism, and Other Difficult Positions de Lennard Davis. Según Davis, dado que el pensamiento afroamericano, queer y feminista reforzó sin querer una política de la identidad reaccionaria, aunque intentaban desmantelarla, los estudios sobre la discapacidad podrían proporcionar una salida, dado que un discurso emergente, aparentemente, tiene una menor tendencia a la rigidez, a diferencia de lo que vemos en otros movimientos. En lugar de adoptar una posición de identidad, o una posición de identidad críptica, los estudios sobre la discapacidad podrían estar a la vanguardia de un nuevo mundo post-identitario. "En lugar de ignorar la naturaleza inestable de la discapacidad", escribe Davis, "en lugar de intentar fijarla, deberíamos ampliar esa cualidad para distinguirla de otros grupos identitarios que han (…) llegado al límite de sus propios proyectos" (26). Davis llama a su versión de la post-identidad, de la política posmoderna, "dismodernismo" y la presenta, como un misionero, como la buena nueva para otros "grupos identitarios". Aquí, por lo tanto, no estamos hablando de suplementar los estudios sobre la discapacidad con una discusión sobre los organismos globales, sino más bien de los estudios sobre la discapacidad como un cuerpo global (o globalizador). El dismodernismo nos salva a todos de los fracasos que hemos percibido en otros movimientos progresistas y se amplía a las personas queer, las personas de color y las feministas, en particular, de una manera nueva y mejor.

A pesar de mi clara simpatía por la política post-identitaria, yo insistiría en que los debates sobre los problemas de la identidad en el feminismo, la teoría queer, la teoría crítica de la raza y otros campos afines han sido mucho más complejos y controvertidos de lo que Davis supone. De hecho, la razón por la que tengo una clara simpatía por la política post-identitaria es por el trabajo que se ha realizado en esos campos. Como muchos misioneros antes que él, Davis realmente no se molestó en investigar a fondo, de antemano, los sistemas de creencias o los diálogos culturales que ya existían entre aquellas personas que iban a ser rescatadas. Como espero que haya sugerido de forma coherente Teoría crip, necesitamos una especie de política post-identitaria, pero que nos permita trabajar juntos/as, que reconozca las historias complejas y contradictorias de

nuestros diversos movimientos, basándose en —y aprendiendo de— esas historias, en lugar de trascenderlas. No podemos permitirnos plantear ningún cuerpo de pensamiento, ni siquiera los estudios sobre la discapacidad, como global en el sentido de proponer la posición del sujeto, la clave.

En tercer lugar, y esto es igualmente problemático, los cuerpos globales pueden suponer un cierto cosmopolitismo. Los cuerpos globales, en este sentido, son cuerpos que habitan y se mueven entre ciudades globales. Las ciudades globales, como Saskia Sassen y otros han demostrado, "son centros para promover y financiar el comercio internacional, la inversión y las operaciones de las sedes centrales" (xxiii). Para quienes viven, trabajan y se mueven entre esos lugares, las fronteras nacionales se han vuelto cada vez menos importantes; mi propia universidad, por ejemplo, es bien conocida por preparar a un gran número de estudiantes de finanzas internacionales y de relaciones internacionales para que operen en este nuevo espacio global, y muchos de ellos y ellas de hecho se mueven entre Washington, Nueva York, Londres, Tokio, Bombay, y otros lugares con facilidad. Lo mismo hacen muchos/as académicos/as de humanidades y ciencias sociales; como escribe Richard Rorty: "Este cosmopolitismo económico espantoso (…) tiene, como subproducto, un agradable cosmopolitismo cultural. Pelotones de jóvenes enérgicos emprendedores llenan los asientos delanteros de los aviones transoceánicos, mientras que los asientos traseros están llenos de profesores barrigudos como yo, que viajan rápidamente a conferencias interdisciplinares que se celebran en agradables lugares" (citado en Bérubé, "Estudios americanos sin excepciones", 110).

En cuarto lugar, y en relación con esos jóvenes enérgicos emprendedores, es posible que los cuerpos globales no se refieran en absoluto a las personas. La modernidad del siglo XX estableció "organismos globales" como la Liga de las Naciones y las Naciones Unidas; la era del Imperio ha privilegiado a "organismos globales" más difusos como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y, por supuesto, las empresas multinacionales. Y tal vez no debería sorprendernos tanto esta visión dominante de los organismos globales en una era en la que los espacios públicos y las culturas públicas de todo el mundo se han reducido. Dado que el

consenso neoliberal posmoderno sostiene que el libre comercio debe protegerse por encima de todas las demás libertades, y que los agentes o actores del mercado deben tener la mayor libertad y autonomía posible, entidades globales como Microsoft y McDonalds, después de todo, han funcionado de forma efectiva como personas; su continua corporalidad se ha visto más garantizada que la de cualquiera de nosotros, con cuerpos solo de carne y hueso.

Finalmente, y aparentemente en contra de los dos significados anteriores, los cuerpos globales podrían referirse a otro tipo de fuerza móvil y productiva, a aquellas personas, por ejemplo, a quienes Grace Chang ha llamado "domésticas desechables". Se trata de las cifras que pueblan la economía informal que sustenta la economía formal de cualquier ciudad global, o de cualquier ciudad que pretenda ser global. Las crisis financieras nacionales e internacionales, provocadas o exacerbadas por los acuerdos de "libre comercio", por los legados continuos del colonialismo, como la deuda masiva, y por los programas de ajuste estructural del Banco Mundial y del FMI, han creado una fuerza laboral emigrante mayoritariamente femenina.

En Estados Unidos y Canadá, en particular, las mujeres inmigrantes de color se han transformado en lo que Chang llama una "fuerza laboral súper explotable y de bajos salarios para dotar de personal a las residencias de ancianos, a talleres clandestinos de explotación laboral cada vez más grandes, y a los hogares de clase media"(xii).

La identidad de la discapacidad como tal nunca aparece en el libro Disposable Domestics de Chang, pero la historia que ella cuenta sobre cómo estas mujeres inmigrantes de color se incorporan a las economías de servicios contemporáneas es, no obstante, una historia de discapacidad. Los discursos y las políticas contra las personas inmigrantes han funcionado para mantener esta fuerza laboral contingente, temporal, desechable y alejada de los servicios públicos, incluida la atención médica y la educación. Muchos de los individuos y grupos sobre los que escribe Chang son personas ancianas, enfermas o con discapacidad, aunque es posible que nunca se identifiquen como tales, y a pesar de que, o tal vez precisamente porque, la enfermedad, la discapacidad y la edad a

menudo son motivo de despido allí donde trabajan. Por ejemplo, cuando Natie Llever, de sesenta y cinco años, fue despedida por Casa San Miguel en Concord, California, donde había estado trabajando como asistente de enfermería diplomada, le dijeron: "Ya no puedes hacer este trabajo por tu edad. Eres una mujer enfermiza y queremos una trabajadora joven y fuerte para este trabajo" (Chang 93). La juventud, la fuerza y la capacidad, sin embargo, son productos que son deseables y, en palabras de Chang, también "desechables" con respecto a esta fuerza laboral: las largas horas y el trabajo duro garantizan que un sistema que quiere "trabajadores jóvenes y fuertes" se vea siempre amenazado por la discapacidad, y la necesidad de un beneficio excedente supone que un sistema que genera discapacidad debe eliminarla inmediatamente cuando aparece. No estoy planteando que la discapacidad, en la historia de Chang, deba entenderse una vez más a través de un sentido de pérdida, carencia o lástima; una enérgica política de identidad de la discapacidad ha cuestionado con éxito esas nociones capacitistas. Estoy planteando que si los estudios sobre la discapacidad dirigen su atención a los cuerpos globales, entonces —en coalición con movimientos feministas, queer, poscoloniales y otros— necesitamos desarrollar nuevos vocabularios, vocabularios de la discapacidad, para analizar posiciones subjetivas posmodernas como las que menciona Chang.

Para promover nuevos vocabularios y prácticas, me dirijo nuevamente a Wal-Mart, donde —el 23 de octubre de 2003— el INS (Servicio de Inmigración y Naturalización) arrestó y deportó a 250 conserjes de sesenta tiendas diferentes. Pero antes de poner nombres y rostros a esos cuerpos globales (este grupo de detenidos venía de Rusia, Polonia, Lituania y otros lugares de Europa del Este), primero quiero recordar algunas imágenes quizás más familiares de Wal-Mart. Un estilo de gestión de relaciones humanas de Wal-Mart se ha desarrollado para vincular el nombre de la empresa, en la conciencia de los consumidores, con amabilidad, vecindad, diversidad, educación y acceso. Las campañas publicitarias que han intentado transmitir esta imagen a menudo han incluido imágenes de la discapacidad. En palabras de la presidenta de la Comisión de Igualdad de Oportunidades en el Empleo de EE.UU., Cari M. Domínguez: "Todos están familiarizados con los atractivos anuncios televisivos nacionales de Wal-Mart que

presentan a personas con discapacidad como empleados valiosos" (Comisión de Igualdad de Oportunidades en el Empleo de EE.UU.).

Domínguez mencionó estos convincentes anuncios en 2001, en respuesta al caso de Jeremy Fass y William Darnell, a quienes Wal-Mart se negó a contratar porque eran sordos. Un tribunal de Tucson dio la razón a Fass y Darnell, y como parte del acuerdo, Wal-Mart acordó emitir anuncios contando la historia de los dos futuros empleados, para, en palabras de Katherine Kruse, una de las abogadas involucradas en el caso, "educar al público sobre la discriminación contra las personas con discapacidad y, en particular, sobre las barreras a las que se enfrentan las personas demandantes de empleo y los/las trabajadores/as con discapacidad auditiva" (Comisión de Igualdad de Oportunidades en el Empleo de EE.UU.).

Al poner el énfasis en las personas con discapacidad como personal valioso, Domínguez desvía la atención del anuncio bastante vergonzoso que presenta a Fass y Darnell (estaba programado para transmitirse al menos una vez al día durante solo dos semanas en Phoenix y Tucson) y la dirige hacia los anuncios nacionales que todos conocemos muy bien, como señala Domínguez. Y hay, por supuesto, muchos. Siguiendo la propuesta de Domínguez, y espectralizando temporalmente a Fass y Darnell, el anuncio que me gustaría presentar, con mucho gusto, presenta a un "socio" de Wal-Mart que usa una silla de ruedas motorizada. En el anuncio, el socio utiliza un tono íntimo y dialogante con los espectadores: nos lleva por los pasillos de la tienda donde siempre hay precios bajos, siempre, y mientras lo hace, nos da a entender lo genial que es trabajar para Wal-Mart.

Hasta donde yo sé, ninguno de los arrestados el 23 de octubre de 2003, utiliza silla de ruedas, aunque algunas de las ciudades de Europa del Este de donde provienen son sin duda particularmente difíciles de recorrer con una silla de ruedas. No obstante, a pesar de mis dudas sobre su estatus como usuarios de silla de ruedas, volviendo al grupo de detenidos, quiero introducir aquí al menos una historia más de Wal-Mart, que finalmente llamaré una historia de discapacidad. Aunque nunca nos conocimos, y aunque el INS ha declarado efectivamente que él no es parte de mi comunidad

imaginaria, Pavel trabajaba en una tienda Wal-Mart justo al final de la carretera de mi casa, en Lynchburg, Virginia. En febrero de 2003, Pavel encontró un sitio web para trabajos de limpieza en Estados Unidos

que pagaba cuatro veces más de lo que él ganaba como gerente de un restaurante en la República Checa. Voló de Praga a Nueva York con una visa de turista y tomó un autobús a Lynchburg, donde un subcontratista lo derivó a un Wal-Mart gigante (…) Pavel comenzó inmediatamente en el turno de medianoche y (…) en seguida se enteró de que nunca tendría una noche libre. Explicó que trabajó todas las noches durante los siguientes ocho meses. (Greenhouse 2).

Pavel fue uno de los arrestados en octubre de 2003. Antes de ser deportado, le dijo a un periodista que "recibió 380 dólares en efectivo por sus 56 horas semanales de trabajo. Eso son 6,79 dólares a la hora, y no recibió el complemento de horas extras" (Greenhouse 2). En el caso de Pavel y de otras personas, los subcontratistas de hecho violaron la mayoría de las leyes laborales de Estados Unidos: horas extras, compensación laboral, seguridad social. Los responsables de Wal-Mart negaron que la compañía en sí tuviera algo que ver con estas violaciones y, hasta donde yo sé, y en el momento de escribir este artículo, todavía no está previsto emitir anuncios que eduquen al público sobre la discriminación contra los trabajadores indocumentados.

Todo esto nos deja aquí, al final de Teoría crip, con una serie de imágenes disonantes. El hombre de la silla de ruedas motorizada podría quizá tener un sentido muy desarrollado, incluso un sentido activista, de la identidad de la discapacidad; claramente, en cierto sentido, Fass y Darnell lo tienen, ya que recurren a la Ley de Personas con Discapacidad Estadounidenses en busca de protección. Tuviera una identidad con discapacidad o con capacidad corporal, o le sonara o no esta noción de "identidad" en torno a lo corporal, está claro que hubiera sido mejor para Pavel, como para aquellas personas recordadas en el muro de Tijuana, como para todos los que pasan por San Diego o Lynchburg o Washington D.C., sin

papeles de identificación, no haber sido identificado nunca.

Y, nuevamente, Wal-Mart de hecho afirma que estos trabajadores no pueden ser identificados, no con Wal-Mart, al menos, no con ninguno de nosotros aquí en los Estados Unidos; eran trabajadores suplementarios, nunca fueron oficialmente miembros del equipo de Wal-Mart. Sin embargo, ¿qué significa pensar en estos trabajadores como un suplemento, especialmente —y esto es particularmente incómodo— como suplementos del hombre de la silla de ruedas motorizada, o de Fass y Darnell? Desde Paul K. Longmore en 1985 ("Las imágenes positivas de los anuncios (…) reflejan la creciente percepción sociopolítica de las personas con discapacidad como un grupo minoritario y el creciente impacto del movimiento de derechos civiles de la discapacidad"; "Proyectando Estereotipos", 37) hasta Rosemarie Garland-Thomson en 2001 ("En conjunto, la publicidad contemporánea presenta a las personas con discapacidad simplemente como una de las muchas variaciones que componen el mercado al que apelan"; "Mirando a las personas con discapacidad", 368), solíamos ver los anuncios sobre la discapacidad como algo positivo y, muy a menudo, como una señal de progreso. Sin embargo, después del 23 de octubre de 2003, ¿no nos corresponde a nosotros ver estas imágenes como un encantamiento? Y me refiero a estas imágenes; en otras palabras, no quiero proponer una lectura que simplemente vea a Wal-Mart como encantado: haciendo algunas cosas básicamente buenas y liberales al menos en diversos anuncios de televisión nacional a pesar de los espectros en el armario, o sacándolos del armario. En conjunto, las identidades corporales que aparecen en la publicidad contemporánea —y podríamos fácilmente buscar otras secuelas, para incluir a la pareja gay de compras en el IKEA, o los muchos colores de Benetton— componen simultáneamente (en algunos sentidos, materializando y tranquilizando) un yo que mira y hacen impensables otras corporalidades, otras identificaciones. Podría simpatizar con Pavel, pero si reconozco y asumo las identidades que Wal-Mart reconoce y asume, él no puede ser yo; no podré, no puedo, verlo como persona con discapacidad o como gay, ni como ninguna otra cosa que se pueda incluir en el presente multicultural, en mi presente (a pesar del hecho de que literalmente lo ficharon y lo enviaron de regreso a Praga).

Sin embargo, ¿cuál sería el resultado si ponemos los cuerpos globales, el de Pavel y otros, en relación con la discapacidad? Decidir, en contra de la lectura preferida de los anuncios más familiares de Wal-Mart, reconocer o re-conocer a las domésticas desechables, entendidas en sentido amplio, como personas con discapacidad (a pesar de la simple idea de Chang de que el trabajo que vinieron a hacer y las condiciones en las que lo hacen es incapacitante) corre el riesgo de simplemente metaforizar, o tal vez espectralizar, la discapacidad. Sin embargo, asumir ese riesgo, invocar una discapacidad que todavía no está aquí —que todavía no está aquí en el espacio o en el tiempo— me parece, sin embargo, fiel a una cierta lógica de los estudios sobre la discapacidad. Después de todo, ya sea el adagio de que todos tendremos una discapacidad si vivimos lo suficiente, o el llamado urgente a una política post-identitaria, o el informe de Harriet McBryde Johnson sobre el "gulag de la discapacidad" —ese terrible espacio futuro que ha sido construido por una cultura capacitista, donde ella, tú o yo podríamos terminar— está claro que estamos inevitablemente perseguidos por la discapacidad que está por venir. Y la discapacidad por venir, la que invocamos, a menudo ha sido terrible, como lo sugieren no solo el retroceso capacitista que los activistas de la discapacidad y los estudios sobre la discapacidad han criticado sistemáticamente y con razón, sino también el deseo bastante razonable de Johnson de no perderse para siempre en residencias o en otras instituciones.

Sin embargo, hay otras formas de convocar el futuro. A pesar de que estos futuros aterradores hacen que sea difícil, ¿qué podría suponer dar hospitalidad a la discapacidad por venir, desearla? ¿Qué podría suponer crear mundos capaces de dar hospitalidad a la discapacidad por venir? En tiempos tan terribles, ¿es posible siquiera hacer la pregunta de esa manera?

No voy a dar una respuesta sencilla, pero espero que la teoría crip sirva para dar hospitalidad a la discapacidad que está por venir. La idea utiliza deliberadamente dos nociones de Derrida: primero, la hospitalidad, un acto siempre imposible pero que no puede esperar, un acto que implica reconocer al otro que acosa al yo; y, en segundo lugar, la democracia por venir. Al final de Politics of Friendshipxlii, Derrida escribe: "Porque la democracia sigue estando

por venir (…) al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay democracia, esta no existe, nunca está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable" (306). La discapacidad por venir, del mismo modo, quizás, pertenecerá —y siempre debería pertenecer— al tiempo de la promesa, la promesa a Pavel y a McBryde Johnson, a los cuerpos globales, a los espectros de la discapacidad en las zonas fronterizas o en otros lugares. Es una promesa crip de que siempre entenderemos la discapacidad de otra manera y que, colectivamente, de alguna forma, accederemos a otros mundos y a otros futuros.

xxxvii El autor juega con la famosa frase del inicio del Manifiesto comunista de Marx y Engels, "Un espectro se cierne sobre Europa, el espectro del comunismo" [Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus] (N. del T.).

xxxviii La edición original de Derrida en francés utiliza la palabra inglesa scholar (del original de Hamlet), y también la traducción al castellano de Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón, que es la que utilizamos aquí (Espectros de Marx, Trotta, 1995) (N. del T.).

xxxix El autor juega con los sentidos de haunt y haunted (cernirse, atormentar, estar encantado/hechizado, sobrevolar, encantar, perseguir, acechar, obsesionar, estar embrujado). Lo espectral, lo fantasmal y el encantamiento van desde el fantasma del padre de Hamlet, pasando por Marx, hasta Derrida, para explicar aquí cómo la discapacidad es "encantada", cómo distintas miradas se ciernen sobre ella y la acechan, o cómo se la convierte en un espectro (N. del T.).

xl Se trata de otra cita de Hamlet, "The time is out of joint", a la que Derrida dedica numerosas reflexiones en Espectros de Marx, sobre el tiempo como desquiciado, disyunto, desajustado, dislocado, desarticulado, desencajado, descoyuntado, trastornado, etc. (N. del T.).

xli En castellano en el original (N. del T.)

xlii Hay traducción al castellano, Políticas de la amistad, traducción de Paco Vidarte y Patricio Peñalver, Trotta, 1998.

OBRAS CITADAS

"ACT UP @ Vancouver." Report on the 11th International Conference on AIDS, Vancouver, Canada, 7–12 de julio de 1996. Disponible en http://www.actupny.org/reports/reportvancouver.html. Consultado el 23 de enero de 2005.

Aikin, Susana, y Carlos Aparicio, dir. The Transformation. Frameline Distribution, 2005. Premiered PBS P.O.V. series, 9 July 1996.

Allen, Ted, Kyan Douglas, Thom Filicia, Carson Kressley, yJai Rodriguez. Queer Eye for the Straight Guy: The Fab 5's Guide to Looking Better, Cooking Better, Dressing Better, Behaving Better, and Living Better. New York: Clarkson Potter, 2004.

Alonso, Alejandro A. "Territoriality among African-American Street Gangs in Los Angeles." Tesis de Master, Department of Geography, University of Southern California, mayo de 1999.

Alta Bates Summit Medical Center. "About Us." Berkeley, California. Disponible en http://www.altabates.com/about/. Consultado el 6 de febrero de 2005.

American Psychiatric Association. "Obsessive-Compulsive Disorder." Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4th ed., 417–423. Washington, D.C.: APA, 1994.

Anderson, Susan. "A City Called Heaven: Black Enchantment and Despair in Los Angeles." En The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century, ed. Allen J. Scott and Edward W. Soja, 336–364. Berkeley: University of California Press, 1996.

Andrejevic, Mark. "The Kindler, Gentler Gaze of Big Brother: Reality TV in the Era of Digital Capitalism." New Media and Society

4.2 (junio de 2002): 251– 270.

Anzaldúa, Gloria. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

———. “La Prieta.” En This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color, ed. Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, 198–209. New York: Kitchen Table, 1981.

———. “To(o) Queer the Writer—Loca, escritora y chicana.” En InVersions: Writings by Dykes, Queers, and Lesbians, ed. Betsy Warland, 249–263. Vancouver: Press Gang, 1991.

Bakhtin, Mikhail. Rabelais and His World. Trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Baldwin, Gayle R. “What a Difference a Gay Makes: Queering the Magic Negro.” Journal of Religion and Popular Culture 5 (Fall 2003). Disponible en http://www.usask.ca/relst/jrpc/. Consultado el 26 de enero de 2005.

Balfanz-Vertiz, Kristin, Richard Meldrum, y Joel Irizarry. “Reintegrating the VASCI Population.” Power Point Presentation. Chicago: Schwab Rehabilitation Hospital, 12 de octubre de 2003.

Barthes, Roland. “From Work to Text.” Trans. Stephen Heath. In Image/Music/Text, ed. Stephen Heath, 155–164. New York: Hill and Wang, 1977. Publicado originalmente en1971.

———. Mythologies. Trans. Anette Lavers. New York: Hill and Wang, 1972. Publicado originalmente en 1957.

———. “On Gide and His Journal.” Trans. Richard Howard. En A Barthes Reader, ed. Susan Sontag, 3–17. New York: Hill and Wang, 1983. Publicado originalmente en 1942.

———. The Pleasure of the Text. Trans. Richard Miller. New York: Hill and Wang, 1975.

Bayer, Ronald. Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.

"Becoming a Spectacle: Lesbian and Gay Politics and Culture in the Nineties." Radical America 24.4, 25.1 (1990–1991).

Bello, Walden. "The Global South." En A Movement of Movements: Is Another World Really Possible? ed. Tom Mertes, 49–69. London: Verso, 2004.

Belton, Don. Introduction to Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher, ed. Eve Kosofsky Sedgwick, vii–xii. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.

Benjamin, Walter. "Theses on the Philosophy of History." Trans. Harry Zohn. En Illuminations: Essays and Reflections, ed. Hannah Arendt, 253–264. New York: Harcourt, 1968. Publicado originalmente en 1950.

Berlant, Lauren, y Lisa Duggan, eds. Our Monica, Ourselves: The Clinton Affair and the National Interest. New York: New York University Press, 2001.

Berlant, Lauren, y Elizabeth Freeman. "Queer Nationality." En Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory, ed. Michael Warner, 193–229. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Bérubé, Michael. "Afterword: If I Should Live So Long." En Disability Studies: Enabling the Humanities, ed. Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann, and Rosemarie Garland-Thomson, 337–343. New York: Modern Language Association, 2002.

———. "American Studies without Exceptions." PMLA: Publications of the Modern Language Association of America 118.1 (enero de 2003): 103–113.

———. Life As We Know It: A Father, a Family, and an Exceptional Child. New York: Vintage, 1996.

———. Public Access: Literary Theory and American Cultural Politics. London: Verso, 1994.

Borradori, Giovanna. Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida. Chicago: University of

Chicago Press, 2003.

Boseley, Sarah. “Pharmaceutical Companies Charging Unfair Prices for Essential Aids Medicines, Says South African Commission: Ruling Opens the Door for Cut-Price HIV Drugs.” Guardian (17 de octubre de 2003): 17.

Bousquet, Marc, Tony Scott, y Leo Parascondola, eds. Tenured Bosses and Disposable Teachers: Writing Instruction in the Managed University. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2003.

Braverman, Harry. Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century. 25th anniv. ed. New York: Monthly Review, 1998. Publicado originalmente en1974.

Brooks, James L., dir. As Good As It Gets. Perf. Jack Nicholson, Helen Hunt, y Greg Kinnear. TriStar, 1997.

Browning, Barbara. Infectious Rhythm: Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture. New York: Routledge, 1998.

Brownworth, Victoria A., y Susan Raffo, eds. Restricted Access: Lesbians on Disability. Seattle: Seal, 1999.

Burke, Kenneth. A Rhetoric of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969. Publicado originalmente en1950.

“Bush Appoints Gay Man to Head AIDS Office.” CNN News (9 April 2001). Disponible en http://www.cnn.com/2001/ALLPOLITICS/04/09/bush.aids.02. Consultado el 2 de noviembre de 2004.

Butler, Judith. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex.” New York: Routledge, 1993.

———. “Critically Queer.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 1.1 (1993): 17–32.

———. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

———. “Imitation and Gender Insubordination.” En Inside/Out:

Lesbian Theories, Gay Theories, ed. Diana Fuss, 13–31. New York: Routledge, 1991.

Byrd, E. Keith, y Randolph B. Pipes. “Feature Films and Disability.” Journal of Rehabilitation 74 (1981): 51–53, 80.

Champagne, John. The Ethics of Marginality: A New Approach to Gay Studies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Chang, Grace. Disposable Domestics: Immigrant Women Workers in the Global Economy. Cambridge, Mass.: South End, 2000.

Charles, Casey. The Sharon Kowalski Case: Lesbian and Gay Rights on Trial. Lawrence: University Press of Kansas, 2003.

Chasin, Alexandra. Selling Out: The Lesbian and Gay Movement Goes to Market. New York: St. Martin’s, 2000.

Chauncey, George. Why Marriage? The History Shaping Today’s Debate over Gay Equality. New York: Basic, 2004.

Cintron, Ralph. Angels’ Town: Chero Ways, Gang Life, and Rhetorics of the Everyday. Boston: Beacon, 1997.

Clare, Eli. Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation. Cambridge, Mass.: South End, 1999.

Clarke, Eric O. Virtuous Vice: Homoeroticism and the Public Sphere. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

Cohen, Cathy J. The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Cohen, Jeffrey J. Medieval Identity Machines. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Colas, Emily. Just Checking: Scenes from the Life of an Obsessive-Compulsive. New York: Pocket, 1998.

Combahee River Collective. “The Combahee River Collective Statement.” En Home Girls: A Black Feminist Anthology, ed.

Barbara Smith, 272–282. New York: Kitchen Table–Women of Color Press.

“Competition Commission Settlement Agreements Secure Access to Affordable Life-Saving Antiretroviral Medicines.” TAC Newsletter (10 de diciembre de 2003). Disponible en http://www.tac.org.za/newsletter/news_2003.htm. Consultado el 25 de octubre de 2004.

“Composition and Cultural Studies Conference for Student Writers.” Proceedings of a conference held at George Washington University. Disponible en http://www.gwu.edu/%7Eenglish/ccsc/. Consultado el 11 de febrero de 2005.

Compton, Michelle. “Ruminations.” Entry in Dragonflypond, 4 de enero de 1998. Disponible en http://www.dragonflypond.com/rumination/bob.html. Consultado el 17 de septiembre de 2004.

Connors, Robert J. “Composition History and Disciplinarity.” En History, Reflection, and Narrative: The Professionalization of Composition 1963–1983, ed. Mary Rosner, Beth Boehm, y Debra Journet, 3–22. Stamford, Conn.: Ablex, 2000.

Cooper, Marc. “On the Border of Hypocrisy: The Unintended Consequences of Getting Tough on Illegal Immigration.” LA Weekly (5 December 2003). Disponible en http://www.laweekly.com/ink/04/02/features-cooper.php. Consultado el 2 de marzo de 2005.

Covino, William A. “Rhetoric Is Back: Derrida, Feyerabend, Geertz, and the Lessons of History.” En Rhetoric: Concepts, Definitions, Boundaries, ed. William A. Covino y David A. Jolliffe, 311–318. Boston: Allyn and Bacon, 1995.

Crimp, Douglas. “Right On, Girlfriend!” En Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory, ed. Michael Warner, 300–320. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Crimp, Douglas, con Adam Rolston. AIDS DemoGraphics. Seattle: Bay, 1990. Curtis, Ted, Robert Dellar, Esther Leslie, and Ben Watson. Mad Pride: A Celebration of Mad Culture. London: Chipmunkapublishing, 2000.

Dahir, Mubarak. “Profile in Courage.” Interview with Governor Howard Dean. Advocate (23 May 2000): 60–61.

Davis, Lennard J. Bending over Backwards: Disability, Dismodernism, and Other Difficult Positions. New York: New York University Press, 2002.

———. Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body. New York: Verso, 1995.

Davis, Mike. City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles. New York: Vintage, 1990.

———. Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster. New York: Vintage, 1998.

———. “Uprising and Repression in L.A.: An Interview with Mike Davis by the CovertAction Information Bulletin.” In Reading Rodney King/Reading Urban Uprising, ed. Robert Gooding-Williams, 142–154. New York: Routledge, 1993.

de Lauretis, Teresa. “Film and the Visible.” En How Do I Look? Queer Film and Video, ed. Bad Object-Choices, 223–276. Seattle: Bay, 1991.

———, ed. Introduction to “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities.” differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 3.2 (verano 1991): iii–xviii.

D’Emilio, John. “Capitalism and Gay Identity.” In Powers of Desire: The Politics of Sexuality, ed. Ann Snitow, Christine Stansell, y Sharon Thompson, 100–116. New York: Monthly Review Press, 1983.

———. “The Homosexual Menace: The Politics of Sexuality in Cold War America.” En Passion and Power: Sexuality in History, ed. Kathy Peiss and Christina Simmons, with Robert A. Padgug, 226–240. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

———. Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University. New York: Routledge, 1992.

———. Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

———. The World Turned: Essays on Gay History, Politics, and Culture. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

Denenberg, Risa. “A History of the Lesbian Health Movement.” In Caring for Ourselves: The Lesbian Health Book, ed. Jocelyn White y Marissa C. Martinez, 3–22. Seattle: Seal, 1997.

Denning, Michael. The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century. London: Verso, 1997.

Derrida, Jacques. Dissemination. Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

———. “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority.’” Trans. Mary Quaintance. Cardoza Law Review 11.5–6 (1990): 921–1045.

———. Memoires for Paul de Man. Rev. ed. New York: Columbia University Press, 1989.

———. Of Grammatology. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

———. Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond. Trans. Rachel Bowlby. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.

———. Politics of Friendship. Trans. George Collins. London: Verso, 1997. Versión en castellano, Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger, traducción de Paco Vidarte y Patricio Peñalver. Madrid: Trotta, 1998.

———. Positions. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

———. The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

———. Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. Trad. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.

Deutsche, Rosalyn. Evictions: Art and Spatial Politics. Cambridge: MIT Press, 1996.

Devlieger, Patrick, y Miriam Hertz, dir. The Disabling Bullet. University of Illinois at Chicago, Department of Disability and Human Development, 1999.

Diaz, Rafael M. Latino Gay Men and HIV: Culture, Sexuality, and Risk Behavior. New York: Routledge, 1997.

Dick, Kirby, dir. Sick: The Life and Death of Bob Flanagan, Supermasochist. Lions Gate Films, 1997.

"Disability in the Mainstream: Bank Appoints Prominent New Disability Adviser." DevNews Media Center (3 de junio de 2002). Disponible en http://web.world-bank.org. Consultado el 17 de septiembre de 2004.

"Disability Studies in the Humanities." Disponible en http://www.george-town.edu/crossroads/interests/ds-hum/. Consultado el 11 de febrero de 2005.

Dovey, Jon. "Reality TV." En The Television Genre Book, ed. Glen Creeber, Toby Miller, y John Tulloch, 134–135, 137. London: British Film Institute, 2001.

du Gay, Paul, Stuart Hall, Linda Janes, Hugh MacKay, and Keith Negus. Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman. London: Sage, 1997.

Duggan, Lisa. "Down There: The Queer South and the Future of History Writing." GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 8.3 (2002): 379–387.

———. "Holy Matrimony!" Nation (15 March 2004): 14–19.

———. Introduction to Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture, by Lisa Duggan and Nan D. Hunter, 1–14. New York:

Routledge, 1995.

———. The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy. Boston: Beacon, 2003.

Duggan, Lisa, y Nan D. Hunter. Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture. New York: Routledge, 1995.

Dwivedi, Sharada, y Rahul Mehrotra. Bombay: The Cities Within. Bombay: Eminence Designs, 2001.

Edelman, Lee. Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory. New York: Routledge, 1994.

Egan, Robert, dir. Weights. Perf. Lynn Manning at Urban Stages, New York City. 9 de enero – 1 de febrero de 2004.

Ehrenreich, Barbara, y Deirdre English. For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women. New York: Anchor, 1978.

Erni, John Nguyet. Unstable Frontiers: Technomedicine and the Cultural Politics of "Curing" AIDS. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Ewald, Laura. "New Program Addresses Student Writing Skills." GW Magazine: A Magazine for Alumni and Friends (Fall 2004): 3.

Falla, Jeffrey. "Disorderly Consumption and Capitalism: The Privilege of Sex Addiction." College Literature 28.1 (Winter 2001): 49–55.

Ferguson, Roderick A. Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

Ferris, Jim. The Hospital Poems. Charlotte, N.C.: Main Street Rag, 2004.

Finkelstein, S. Naomi. "The Only Thing You Have to Do Is Live." GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 9.1–2 (2003): 307–319.

———. "Upon the Passing of Gloria Anzaldúa—May 2004." Entry at Queering Diabetes. Disponible en http://

www.queeringdiabetes.org/substance/upon_the_passing_of_gloria_anzal.htm. Consultado el 9 de octubre de 2004.

Fisher, Gary. Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher. Ed. Eve Kosofsky Sedgwick. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.

Fisher, William F., y Thomas Ponniah, eds. Another World Is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum. London: Zed, 2003.

Flanagan, Bob. The Pain Journal. Los Angeles: Semiotext(e), 2000.

———. "Why." En Bob Flanagan: Supermasochist, ed. Andrea Juno y V. Vale.

RE/Search People Series, Vol. 1., 64–65. San Francisco: RE/Search, 1993.

Fleischer, Doris Zames, y Frieda Zames. The Disability Rights Movement: From Charity to Confrontation. Philadelphia: Temple University Press, 2001.

Foley, Barbara. "Looking Backward, 2002–1969: Campus Activism in the Era of Globalization." In World Bank Literature, ed. Amitava Kumar, 26–39. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977.

———. The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction. Trans. Robert Hurley. New York: Vintage, 1978.

———. The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. New York: Vintage, 1970.

"FOX Thinks Small for New Reality Series." Zap2it TV News (27 de enero de 2004). Disponible en http://tv.zap2it.com/tveditorial/tve_main/1,1002,271%7C85975%7C1%7C,00.html. Consultado el 26 de octubre de 2004.

Frank, Thomas. The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

———. One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy. New York: Anchor, 2001.

Fraser, Nancy. Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition. New York: Routledge, 1997.

Freeman, Elizabeth. The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture. Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.

Freire, Paulo. Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998.

———. Pedagogy of the Oppressed. Rev. 20th anniv. ed. New York: Continuum, 1993. Publicado originalmente en1970.

Freud, Sigmund. "Three Contributions to the Theory of Sex." En The Basic Writings of Sigmund Freud, ed. and trans. A. A. Brill, 551–629. New York: Modern Library, 1938. Publicado originalmente en1915.

Friedman, James, ed. Reality Squared: Televisual Discourse on the Real. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Fries, Kenny, ed. Staring Back: The Disability Experience from the Inside Out. New York: Plume, 1997.

Gamson, Joshua. "Whose Millennium March?" Nation (17 April 2000): 10.

Garber, Linda. Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of Queer Theory. New York: Columbia University Press, 2001.

Garland-Thomson, Rosemarie. Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature. New York: Columbia University Press, 1997.

———. “The Politics of Staring: Visual Rhetorics of Disability in Popular Photography.” En Disability Studies: Enabling the Humanities, ed. Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann, y Rosemarie Garland-Thomson, 56–75. New York: Modern Language Association, 2002.

———. “Seeing the Disabled: Visual Rhetorics of Disability in Popular Photography.” En The New Disability History: American Perspectives, ed. Paul K. Longmore y Lauri Umansky, 335–374. New York: New York University Press, 2001.

Gates, Henry Louis, Jr. The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism. New York: Oxford University Press, 1988.

Gay Shame San Francisco. Disponible en http://www.gaishamesf.org/home.htm. Consultado el 12 de octubre de 2004.

George Washington University. University Writing Program Home Page. Disponible en http://www2.gwu.edu/~uwp/. Consultado el 15 de febrero de 2005.

“George Washington University Rewrites Its Writing Program.” AAC&U News (Diciembre de 2003). Disponible en http://www.aacu.org/aacu_news/December03/feature.cfm. Consultado el 22 de diciembre de 2003.

Gill, Carol J. “Questioning Continuum.” En The Ragged Edge: The Disability Experience from the Pages of the First Fifteen Years of “The Disability Rag,” ed. B. Shaw, 42–49. Louisville, Ky.: Advocado.

Gingrich, Newt. “The Heir to FDR.” American Enterprise Institute for Public Policy Research (8 June 2004). Disponible en http://www.aei.org/publications/pubID.20665,filter.all/pub_detail.asp. Consultado el 23 de junio de 2005.

Glitz, Michael. “Queer Eye Confidential.” Advocate (2 de septiembre de 2003): 40–44. Greenhouse, Stephen. “Illegally in the U.S., and Never a Day off at Wal-Mart.” New York Times (5 de noviembre de 2003): 2.

Grossberg, Lawrence, Cary Nelson, y Paula Treichler, eds. Cultural Studies. New York: Routledge, 1992.

Grover, Jan Zita. “AIDS: Keywords.” En AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism, ed. Douglas Crimp, 17–30. Cambridge: MIT Press, 1987.

Guter, Bob, y John R. Killacky, eds. Queer Crip: Disabled Gay Men and Their Stories. New York: Harrington Park, 2004.

Halberstam, Judith. Female Masculinity. Durham, N.C.: Duke University Press, 1998. Versión en castellano: Masculinidad femenina, Madrid/Barcelona, EGALES, 2008, traducción de Javier Sáez del Álamo.

———. In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives. New York: New York University Press, 2005.

———. “Pimp My Bride: Reality TV Gives Marriage an Extreme Makeover.” Nation (5 de julio de 2004): 44–46.

Hall, Stuart. “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity.” En Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies, ed. David Morley y Kuan-Hsing Chen, 411–440. London: Routledge, 1996.

———. “The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees.” En Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies, ed. David Morley y Kuan-Hsing Chen, 25–70. London: Routledge, 1996.

———. “What Is This ‘Black’ in Black Popular Culture?” En Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies, ed. David Morley y Kuan-Hsing Chen, 465–475. London: Routledge, 1996.

Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson, Jon N. Clarke, y Brian Roberts. Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order. London: Macmillan, 1979.

Halperin, David M. Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.

Hansen, Miriam. Foreword to Public Sphere and Experience:

Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere, by Oskar Negt and Alexander Kluge. Trans. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel, y Assenka Oksiloff. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. ix–xli.

Haraway, Donna J. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

Hardt, Michael. “Today’s Bandung?” En A Movement of Movements: Is Another World Really Possible? ed. Tom Mertes, 230–236. London: Verso, 2004.

Hardt, Michael, y Antonio Negri. Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

———. Multitude. New York: Penguin, 2004.

Harper, Phillip Brian. “Gay Male Identities, Personal Privacy, and Relations of Public Exchange: Notes on Directions for Queer Critique.” Social Text 52–53 (Fall/Winter 1997): 5–29.

Harvey, David. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Cambridge, U.K.: Blackwell, 1990.

———. Spaces of Hope. Berkeley: University of California Press, 2000.

Hayden, Tom. Street Wars: Gangs and the Future of Violence. New York: New, 2004.

Hebdige, Dick. Subculture: The Meaning of Style. London: Routledge, 1979.

Hennessy, Rosemary. Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism. New York: Routledge, 2000.

———. “¡Ya Basta! We Are Rising Up! World Bank Culture and Collective Opposition in the North.” In World Bank Literature, ed. Amitava Kumar, 40–55. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Herndl, Diane Price. Invalid Women: Figuring Feminine Illness in

American Fiction and Culture, 1840–1940. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

Hershey, Laura. “Crip Commentary: Laura Hershey’s Whenever Web Column.” Disponible en http://www.cripcommentary.com. Consultado el 6 de octubre de 2004.

Hewett, Angela, y Robert McRuer, eds. “Composing a Writing Program: An Alternative Handbook for the Program in Rhetoric and Composition at the George Washington University.” 2nd ed. Manuscrito no publicado, 1999.

———. “Composing Student Activists, Relocating Student Writing.” En Public Works: Student Writing as Public Text, ed. Emily J. Isaacs y Phoebe Jack- son, 97–106. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 2001.

Hewitt, Marco. “Reflections after Bombay 2004: Reflections on the Global Justice Movement after the Bombay World Social Forum.” Project SafeCom Inc. Disponible en http:// members.westnet.com.au/jack-hsmit/mumbai2004.htm. Consultado el 12 de octubre de 2004.

Hockenberry, John. Moving Violations: War Zones, Wheelchairs, and Declarations of Independence. New York: Hyperion, 1995.

Hoggart, Richard. The Uses of Literacy. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1998. Publicado originalmente en1957.

Holland, Sharon. Raising the Dead: Readings of Death and (Black) Subjectivity. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

Hooks, bell. Black Looks: Race and Representation. Cambridge, Mass.: South End, 1992.

Horner, Bruce. Terms of Work for Composition: A Materialist Critique. Albany: SUNY Press, 2000.

Hunter, Nan D. “Sexual Dissent and the Family: The Sharon Kowalski Case.” En Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture, Lisa Duggan y Nan D. Hunter, 101–106. New York: Routledge, 1995.

Jagose, Annamarie. Queer Theory: An Introduction. New York: New York University Press, 1996.

Jarratt, Susan C. Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1991.

Johnson, Benjamin, Patrick Kavanagh, y Kevin Mattson, eds. Steal This University: The Rise of the Corporate University and the Academic Labor Movement. New York: Routledge, 2003.

Johnson, Harriet McBryde. "The Disability Gulag." New York Times (23 de noviembre de 2003): 59.

Juno, Andrea, y V. Vale, eds. Bob Flanagan: Supermasochist. RE/Search People Series, Vol. 1. San Francisco: RE/Search, 1993.

Kabillio, Eli, dir. F**K the Disabled. Perf. Greg Walloch. Mad Dog, 2001.

Kafer, Alison. "Compulsory Bodies: Reflections on Heterosexuality and Able-bodiedness." Journal of Women's History 15.3 (Autumn 2003):77–89.

Kalb, Rosalind C. Multiple Sclerosis: A Guide for Families. New York: Demos Vermande, 1998.

Katz, Jonathan Ned. "The Invention of Heterosexuality." Socialist Review 20.1 (1990): 7–34.

———. The Invention of Heterosexuality. New York: Dutton, 1995.

Kauffman, Linda S. Bad Girls and Sick Boys: Fantasies in Contemporary Art and Culture. Berkeley: University of California Press, 1998.

Kayal, Philip M. Bearing Witness: Gay Men's Health Crisis and the Politics of AIDS. Boulder, Colo.: Westview, 1993.

Keller, James. "'Does He Think We Are Not Watching?': Straight Guys and the Queer Eye Panopticon." Studies in Popular Culture 26.3 (April 2004): 49–60.

Kennedy, Randall. Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word. New York: Pantheon, 2002.

Kent, Thomas, ed. Post-Process Theory: Beyond the Writing Process Paradigm. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999.

King, Edward. Safety in Numbers: Safer Sex and Gay Men. New York: Routledge, 1993.

Kittay, Eva Feder. Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency. New York: Routledge, 1999.

Klein, Naomi. Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate. New York: Picador, 2002.

———. No Logo. New York: Picador, 2000.

Kressley, Carson. Off the Cuff: The Essential Style Guide for Men—and the Women Who Love Them. New York: Dutton, 2004.

Kumar, Amitava, ed. World Bank Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Kumar, Salil. "Will the World Social Forum Listen?" Report at Rediff.com India (17 January 2004). Disponible en http://www.rediff.com/news/2004/jan/17wsf.htm. Consultado el 12 de octubre de 2004.

Kushner, Tony. "Foreword: Notes toward a Theater of the Fabulous." En Staging Lives: An Anthology of Contemporary Gay Theater, ed. John M. Clum, vii–ix. Boulder, Colo.: Westview, 1996.

Leland, John, y Mark Miller. "Can Gais 'Convert'?" Newsweek (17 de agosto de 1998): 47–50.

Lewis, David Levering. When Harlem Was in Vogue. New York: Oxford University Press, 1981.

Linton, Simi. Claiming Disability: Knowledge and Identity. New York: New York University Press, 1998.

Livingston, Jennie, dir. Paris Is Burning. Off While Productions,

1990.

Longmore, Paul K. “Conspicuous Contribution and American Cultural Dilemmas: Telethon Rituals of Cleansing and Renewal.” En The Body and Physical Difference: Discourses of Disability, ed. David T. Mitchell and Sharon L. Snyder, 134–158. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

———. “Screening Stereotypes: Images of Disabled People.” Social Policy 16 (verano 1985): 31–37.

Longmore, Paul K., y Lauri Umansky. “Introduction: Disability History: From the Margins to the Mainstream.” En The New Disability History: American Perspectives, ed. Paul K. Longmore y Lauri Umansky, 1–29. New York: New York University Press, 2001.

Lorde, Audre. The Cancer Journals. 2nd ed. San Francisco: Aunt Lute, 1980.

———. Sister Outsider: Essays and Speeches. Freedom, Calif.: Crossing Press, 1984.

Luczak, Raymond, ed. Eyes of Desire: A Deaf Gay and Lesbian Reader. Boston: Alyson, 1993.

Mairs, Nancy. Plaintext. Tucson: University of Arizona Press, 1986.

Make-a-Wish Foundation. “About Us.” Disponible en http://www.wish.org/home/aboutus.htm. Consultado el 6 de febrero de 2005.

Manalansan, Martin F., IV. Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora. Durham, N.C.: Duke University Press, 2003.

“Mandela Does Not Endorse TAC March on Parliament.” ANC Daily News Briefing (12 February 2003). Disponible en http://www.anc.org.za/anc/newsbrief/2003/news0213.txt. Consultado el 25 de octubre de 2004.

Marble, John. “Ex-Gay Pride: Interview with John Paulk.” Advocate (5 de junio de 2001): 27–31.

Martin, Biddy. “Lesbian Identity and Autobiographical Difference[s].” En Life/Lines: Theorizing Women’s Autobiography, ed. Bella Brodzki and Celeste Schenk, 77–103. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.

Martin, Del, y Phyllis Lyon. Lesbian/Woman. Rev. ed. New York: Bantam, 1983. Publicado originalmente en1972.

Martin, Emily. Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS. Boston: Beacon, 1994.

Marx, Karl. Capital. Vol. 1. Trans. Samuel Moore and Edward Aveling. En The Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker, 294–438. 2nd ed. New York: Norton, 1978. Publicado originalmente en1867.

———. “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.” Trans. Martin Milligan. En The Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker, 66–125. 2nd ed. New York: Norton, 1978. Publicado originalmente en1844.

Marx, Karl, y Friedrich Engels. “Manifesto of the Communist Party.” En The Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker, 469–500. 2nd ed. New York: Norton, 1978. Publicado originalmente en1848.

McCarthy, Anna. “Crab People from the Center of the Earth.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 11.1 (2005): 97–101.

McLemee, Scott. “Deconstructing Composition.” Chronicle of Higher Education (21 March 2003): A16.

McRuer, Robert. “As Good As It Gets: Queer Theory and Critical Disability.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 9.1–2 (2003): 79–105.

———. “Composing Bodies; or, De-Composition: Queer Theory, Disability Studies, and Alternative Corporealities.” JAC: A Quarterly Journal for the Interdisciplinary Study of Rhetoric, Culture, Literacy, and Politics 24.1 (2004): 47–78.

———. “Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled

Existence.” En Disability Studies: Enabling the Humanities, ed. Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann, y Rosemarie Garland-Thomson, 88–99. New York: Modern Language Association, 2002.

———. “Crip Eye for the Normate Guy: Queer Theory and the Disciplining of Disability Studies.” PMLA: Publications of the Modern Language Association of America 120.2 (2005): 586–592.

———. “Critical Investments: AIDS, Christopher Reeve, and Queer/Disability Studies.” En Thinking the Limits of the Body, ed. Jeffrey Jerome Cohen y Gail Weiss, 145–163. Albany: SUNY Press, 2003.

———. “‘Marry’ Me?” Report for Alternatives to Marriage Project. Disponible en http://www.unmarried.org/marryme.html. Consultado el 13 de marzo de 2005.

———. The Queer Renaissance: Contemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities. New York: New York University Press, 1997.

———. “We Were Never Identified: Feminism, Queer Theory, and a Disabled World.” Radical History Review 94 (Winter 2006): 148–154.

McRuer, Robert, y Abby L. Wilkerson, eds. “Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies.” Special issue of GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 9.1–2 (2003).

Mehta, Suketu. Maximum City: Bombay Lost and Found. New York: Knopf, 2005.

Mertes, Tom, ed. A Movement of Movements: Is Another World Really Possible? London: Verso, 2004.

Milam, Lorenzo Wilson. The Cripple Liberation Front Marching Band Blues. San Diego: MHO and MHO Works, 1984.

Miller, D.A. Bringing out Roland Barthes. Berkeley: University of California Press, 1992.

Mitchell, David T., y Sharon L. Snyder, eds. The Body and Physical Difference: Discourses of Disability. Ann Arbor: University of

Michigan Press, 1997.

———. “The Eugenic Atlantic: Race, Disability, and the Making of an International Eugenics Science, 1800–1945.” Disability and Society 18.7 (2003): 843–864.

———. Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

———, dir. Self-Preservation: The Art of Riva Lehrer. Brace Yourselves Productions, 2004.

———. “Talking about Talking Back: Afterthoughts on the Making of the Disability Documentary Vital Signs: Crip Culture Talks Back.” En Points of Contact: Disability, Art, and Culture., ed. Susan Crutchfield y Marcy Epstein, 197–217. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

———, dir. Vital Signs: Crip Culture Talks Back. Brace Yourselves Productions, 1996.

“Mobilise to Build a Better Public Health Service: Resolutions of TAC National Executive Committee Meeting—14 to 15 May 2004.” TAC Newsletter (20 de mayo de 2004). Disponible en http://www.tac.org.za/newsletter/2004/ns20_05_2004.htm. Consultado el 25 de octubrede 2004.

Moraga, Cherríe, y Gloria Anzaldúa, eds. This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table, 1981.

Morley, David, y Kuan-Hsing Chen, eds. Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge, 1996.

Mulama, Joyce. “WSF Marginalising the Marginalized?” Terraviva Online: The Independent Newspaper of the World Social Forum IV (16–21 de enero de 2004). Disponible en http://www.ipsnews.net/focus/tv_mumbai/viewstory.asp?idn=261. Consultado el 10 de marzo de 2004.

Muñoz, José Esteban. Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press,

1999.

Murray, Susan, y Laurie Ouellette, eds. Reality TV: Remaking Television Culture. New York: New York University Press, 2004.

Musbach, Tom. “2003 Gay.com Person of the Year: Zackie Achmat.” Gay.com News. Disponible en http://www.gay.com/news/roundups/package.html?sernum=770. Consultado el 25 de octubre de 2004.

Neel, Jasper. Plato, Derrida, and Writing. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

Negt, Oskar, y Alexander Kluge. Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere. Trans. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel, y Assenka Oksiloff. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Nelson, Cary, y Dilip Parameshwar Gaonkar, eds. Disciplinarity and Dissent in Cultural Studies. New York: Routledge, 1996.

Nelson, Cary, y Stephen Watt. Academic Keywords: A Devil’s Dictionary for Higher Education. New York: Routledge, 1999.

Norden, Martin F. The Cinema of Isolation: A History of Physical Disability in the Movies. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1994.

Notes from Nowhere. We Are Everywhere: The Irresistible Rise of Global Anti-capitalism. London: Verso, 2003.

Odets, Walt. In the Shadow of an Epidemic: Being HIV-Negative in the Age of AIDS. Durham, N.C.: Duke University Press, 1995.

Omelianuk, Scott, y Ted Allen. Esquire’s Things a Man Should Know about Style. New York: Riverhead, 1999.

Ong, Aihwa. Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality. Durham, N.C.: Duke University Press, 1999.

Parker, Richard. Beneath the Equator: Cultures of Desire, Male Homosexuality, and Emerging Gay Communities in Brazil. New

York: Routledge, 1999.

Partners for Urban Knowledge, Action and Research, Bombay (PUKAR). Disponible en http://www.pukar.org.in/pukar/. Consultado el 25 de junio de 2005.

Patton, Cindy. Fatal Advice: How Safe-Sex Education Went Wrong. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.

———. Inventing AIDS. New York: Routledge, 1990.

Paulk, John. Not Afraid to Change: The Remarkable Story of How One Man Overcame Homosexuality. Mukilteo, Wash.: WinePress, 2000.

“A Quiet Thumbs Up.” Advocate (22 de mayo de 2001): 17.

Reeve, Christopher, dir. In the Gloaming. Perf. Glenn Close, Robert Sean Leonard, and David Straithairn. HBO, 1997.

Reid-Pharr, Robert F. Black Gay Man: Essays. New York: New York University Press, 2001.

Rich, Adrienne. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence.” In Powers of Desire: The Politics of Sexuality, ed. Ann Snitow, Christine Stansell, y Sharon Thompson, 177–205. New York: Monthly Review, 1983. Publicado originalmente en1980.

Richardson, Mattie Udora. “No More Secrets, No More Lies: African American History and Compulsory Heterosexuality.” Journal of Women’s History 15.3 (otoño 2003): 63–76.

Riggs, Marlon, dir. Tongues Untied. Frameline Distribution, 1989.

Rivière, Philippe. “At Last, Generic Anti-AIDS Medicine for Sub-Saharan Africa.” Trans. Gulliver Cragg. Le Monde Diplomatique/ English Edition (12 de diciembre de 2003). Disponible en http:// mondediplo.com/2003/12/19aids. Consultado el 25 de octubre de 2004.

Roach, Joseph. Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance. New York: Columbia University Press, 1996.

Román, David. Acts of Intervention: Performance, Gay Culture, and AIDS. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

———. “Not-about-AIDS.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 6.1 (2000): 1–28.

Rosenberg, Tina. “In South Africa, a Hero Measured by the Advance of a Deadly Disease.” New York Times (13 de enero de 2003): A20.

Rosenthal, Phil. “‘Littlest Groom’ Shows Fox’s Bar Not Too High.” Chicago Sun-Times (16 February 2004): 51.

Ross, Andrew. No Respect: Intellectuals and Popular Culture. New York: Routledge, 1989.

Rotello, Gabriel. “Creating a New Gay Culture: Balancing Fidelity and Freedom.” Nation (21 April 1997): 11–15.

Rubin, Gayle S. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality.” En The Lesbian and Gay Studies Reader, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, y David M. Halperin, 3–44. New York: Routledge, 1993. Publicado originalmente en1984.

Rupp, Leila J., ed. “Women’s History in the New Millennium: Adrienne Rich’s ‘Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence’—A Retrospective.” Journal of Women’s History 15.3 (Autumn 2003): 9–89.

Russell, Marta. Beyond Ramps: Disability at the End of the Social Contract. Monroe: Common Courage, 1998.

———. “New Freedom Initiative: Survival of the Fittest ‘Equality.’” Znet Daily Commentaries (23 February 2001). Disponible en http://www.zmag.org/sustainers/content/2001–02/23russell.htm. Consultado el 2 de noviembre de 2004.

Russo, Vito. The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies. 2nd ed. New York: Harper and Row, 1987.

Samuels, Ellen. “Critical Divides: Judith Butler’s Body Theory and the Question of Disability Studies.” NWSA [National Women’s Studies Association] Journal 14.3 (otoño 2002): 58–76.

Sandahl, Carrie. “Black Man, Blind Man: Disability Identity Politics and Performance.” Theatre Journal 56 (2004): 579–602.

———. “Queering the Crip or Cripping the Queer? Intersections of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 9.1–2 (2003): 25–56.

Sandahl, Carrie, Terry Galloway, Joan Lipkin, y Julia Trahan. “All-Girl Action: Crip Queer Women in Performance.” Roundtable Discussion. First International Queer Disability Conference. San Francisco State University. 2 June 2002. Transcripción online disponible en http://www.disabilityhistory.org/dwa/queer/panel_allgirl.html. Consultado el 6 de octubre de 2004.

Sandoval, Chela. Methodology of the Oppressed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Sassen, Saskia. Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money. New York: New, 1998.

Schell, Eileen E., y Patricia Lambert Stock, eds. Moving a Mountain: Transforming the Role of Contingent Faculty in Composition Studies and Higher Education. Urbana, Ill.: National Council of Teachers of English, 2001.

Schneider, Marj. “Home among the Trees: A Visit with Karen Thompson, Sharon Kowalski, and Patty Bresser.” En Restricted Access: Lesbians on Disability, ed. Victoria A. Brownworth y Susan Raffo, 6–17. Seattle: Seal, 1999.

Schulman, Sarah. Stagestruck: Theater, AIDS, and the Marketing of Gay America. Durham, N.C.: Duke University Press, 1998.

Scott, Allen J., y Edward W. Soja, eds. The City: Los Angeles and Urban Theory at the End of the Twentieth Century. Berkeley: University of California Press, 1996.

Scott, Tony, Leo Parascondola, y Tony Baker, eds. Composition as Management Science. Spec. issue of Workplace: A Journal for Academic Labor 4.1 (2003). Disponible en http://128.164.127.31/redirect?http://www.louisville.edu/journal/workplace/issue7/

issue7frontpage.html. Consultado el 15 de diciembre de 2003.
Sedgwick, Eve Kosofsky. Epistemology of the Closet. Berkeley: University of California Press, 1990.

———, ed. Gary in Your Pocket: Stories and Notebooks of Gary Fisher. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.

———. “Inside Henry James: Toward a Lexicon for The Art of the Novel.” In Negotiating Lesbian and Gay Subjects, ed. Monica Dorenkamp y Richard Henke, 131–146. New York: Routledge, 1995.

———. Tendencies. Durham, N.C.: Duke University Press, 1993.

Serlin, David. Replaceable You: Engineering the Body in Postwar America. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Shapiro, Joseph P. No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement. New York: Times Books, 1993.

Sheldon, Charles M. In His Steps, or What Would Jesus Do? New York: Revell, 1993. Publicado originalmente en1897.

Shepard, Benjamin. White Nights and Ascending Shadows: A History of the San Francisco AIDS Epidemic. London: Cassell, 1997.

Siebers, Tobin. “Words Stare Like a Glass Eye: From Literary to Visual to Disability Studies and Back Again.” PMLA: Publications of the Modern Language Association of America 119.5 (octubre de 2004): 1315–1324.

Slaughter, Sheila. Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Smetherman, Jo-Anne. “TAC: We’ll Take AIDS Corpses to Parliament.” Cape Times (9 May 2003): 1.

Smith, Anna Deavere. Twilight: Los Angeles, 1992. New York: Anchor, 1994. Smithsonian National Museum of American History. “The Disability Rights Movement.” Exposición, de julio de 2000 a julio de 2001. Disponible en http://americanhistory.si.edu/

disabilityrights/index.html. Consultado el 22 de febrero de 2005.

Snyder, Sharon L. “Geographies of Uneven Development: How Does One Make Disability Integral to Higher Education?” PMLA: Publications of the Modern Language Association of America 120.2 (marzo de 2005): 533–541.

Snyder, Sharon L., Brenda Jo Brueggemann, y Rosemarie Garland-Thomson, eds. Disability Studies: Enabling the Humanities. New York: Modern Language Association, 2002.

———. “Introduction: Integrating Disability into Teaching and Scholarship.” In Disability Studies: Enabling the Humanities, ed. Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann, y Rosemarie Garland-Thomson, 1–12. New York: Modern Language Association, 2002.

Soja, Edward W. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London: Verso, 1989.

Solheim, Karla. “Militant Marketing March.” Mother Jones (25 April 2000). Disponible en http://www.motherjones.com/commentary/columns/2000/04/mmow.html. Consultado el 15 de diciembre de 2003.

Somerville, Siobhan. Queering the Color Line: Race and the Invention of Homosexuality in American Culture. Durham, N.C.: Duke University Press, 2000.

Song, David, Gideon P. Naude, Debra Ann Gilmore, y Fred Bongard. “Gang Warfare: The Medical Repercussions.” Journal of Trauma: Injury, Infection, and Critical Care 40.5 (1996): 810–815.

Stacey, Judith. Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America. New York: Basic, 1990.

Starr, Michael. “Reality TV’s First ‘Mini’ Series.” New York Post (28 de enero de2004): 79.

Steinglass, Matt. “Killing Him Softly: Zackie Achmat Is Dying in the Name of South Africa’s AIDS Victims. Why Doesn’t He Want to Make a Big Deal out of It?” Boston Globe (8 de diciembre de 2002): D1.

Stewart, Jean. “Disability, Capitalism, and War.” Paper Presented at panel on Disability in a Global Perspective: Nothing about Us without Us. World Social Forum, Bombay, 18 de enero de 2004.

Stiker, Henri-Jacques. A History of Disability. Rev. ed. Trans. William Sayers. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. Publicado originalmente en1982; revisado en 1997.

Stokes, Mason. The Color of Sex: Whiteness, Heterosexuality, and the Fictions of White Supremacy. Durham, N.C.: Duke University Press, 2001.

Straayer, Chris, y Tom Waugh, eds. “Queer TV Style.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 11.1 (2005): 95–117.

Sullivan, Andrew. “When Plagues End: Notes on the Twilight of an Epidemic.” New York Times Magazine (10 November 1996): 52–62.

Susman, Carolyn. “‘Little People’ Say of Reality Show: What’s the Big Deal?” Palm Beach Post (21 de febrero de 2004): 1D.

Sycamore, Matt Bernstein, aka Mattilda, ed. Revolting Behavior: Queer Strategies for Resisting Assimilation. San Francisco: Soft Skull, 2004.

TAC: Treatment Action Campaign. “About TAC.” Disponible en http://www.tac.org.za/. Consultado el 25 de octubre de 2004.

Thompson, Karen, y Julie Andrzejewski. Why Can’t Sharon Kowalski Come Home? San Francisco: Aunt Lute, 1988.

Thornton, Tamar Plakins. Handwriting in America: A Cultural History. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1996.

Tincknell, Estella, y Parvati Raghuram. “Big Brother: Reconfiguring the ‘Active’ Audience of Cultural Studies?” European Journal of Cultural Studies 5.2 (mayo de 2002): 199–215.

Tinkcomm, Matthew. Working Like a Homosexual: Camp, Capital, Cinema. Durham, N.C.: Duke University Press, 2002.

Tobin, Lad. “Process Pedagogy.” In A Guide to Composition

Pedagogies, ed. Gary Tate, Amy Rupiper, y Kurt Schick, 1–18. New York: Oxford University Press, 2001.

Tobin, Lad, y Thomas Newkirk, eds. Taking Stock: The Writing Process Movement in the 90s. Portsmouth, N.H.: Boynton and Cook, 1994.

Tongson, Karen. "White Men Are Hysterical." GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 10.4 (2004): 631–633.

Treichler, Paula A. How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS. Durham, N.C.: Duke University Press, 1999.

Tremain, Shelley Lynn, ed. Foucault and the Government of Disability. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

———. Pushing the Limits: Disabled Dykes Produce Culture. Toronto: Women's Press, 1996.

Trent, James W., Jr. Inventing the Feeble Mind: A History of Mental Retardation in the United States. Berkeley: University of California Press, 1994.

Turner, Tina. "What's Love Got to Do with It." Simply the Best. Capital Records, 1991.

Turner, William B. A Genealogy of Queer Theory. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

United States Census Bureau. "Census Disability Data: Texas. Selected Population Characteristics for States and Counties Including Model-Based Estimates of the Prevalence of Specific Disabilities among Persons 16 and Over" (Table 3). Disponible en http://www.census.gov/hhes/www/disable/census/disapick.html. Consultado el 10 de octubre de 2004.

United States Equal Employment Opportunity Commission. "Wal-Mart Agrees to Air TV Ad and Pay $427,000 after Court Finds Retailer in Contempt of Court." Disponible en http://www.eeoc.gov/press/9–20–01.html. Consultado el 20 de diciembre de 2003.

VandeHei, Jim, y Mike Allen. “White House Puts Blame on Kerik.” Washington Post (12 de diciembre de 2004): A01.

Vernon, Irene S. Killing Us Softly: Native Americans and HIV/AIDS. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

Villa, Raúl Homero, y George J. Sánchez, eds. “Los Angeles and the Future of Urban Cultures.” American Quarterly 56.3 (septiembre de 2004).

Vincent, Norah. “Enabling Disabled Scholarship.” Salon (18 August 1999). Disponible en http://www.salon.com/books/it/1999/08/18/disability. Consultado el 7 de octubre de 2004.

———. “The Future of Queer: Wedded to Orthodoxy.” Village Voice (22 de febrero de 2000): 16.

Volcano, Del LaGrace, y Judith “Jack” Halberstam. The Drag King Book. London: Serpent’s Tail, 1999.

Wade, Cheryl Marie. “Poems.” En The Disability Studies Reader, ed. Lennard J. Davis, 408–409. New York: Routledge, 1997.

Wade, Cheryl Marie, y Jerry Smith, dir. Disability Culture Rap. Advocating Change Together, 2000.

Wald, Priscilla. “Cultures and Carriers: ‘Typhoid Mary’ and the Science of Social Control.” Social Text 52–53 (otoño/invierno de 1997): 181–214.

Warner, Michael, ed. Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

———. “Normal and Normaller: Beyond Gay Marriage.” GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies 5.2 (1999): 119–171.

———. Publics and Counterpublics. New York: Zone, 2002.

———. The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life. New York: Free Press, 1999.

Watkins, Evan. Work Time: English Departments and the

Circulation of Cultural Value. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1989.

———. “World Bank Literacy and the Culture of Jobs.” In World Bank Literature, ed. Amitava Kumar, 12–25. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Wendell, Susan. The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability. New York: Routledge, 1996.

Wharton, Greg, y Ian Philips, eds. I Do, I Don’t: Queers on Marriage. San Francisco: Suspect Thoughts, 2004.

Widom, Rebecca. “I’m a Sicko.” Entry in Queering Diabetes. Disponible en http://www.queeringdiabetes.org/sicko_journal/020611_sicko.htm. Consultado el de octubrede 2004.

Wiegman, Robyn. “Introduction: Mapping the Lesbian Postmodern.” En The Lesbian Postmodern, ed. Laura Doan, 1–20. New York: Columbia University Press, 1994.

Williams, Raymond. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1983.

———. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press, 1977. Wilson, James C., y Cynthia Lewiecki-Wilson, eds. Embodied Rhetorics: Disability in Language and Culture. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2001.

Wright, Joe. “Commentary: South African AIDS Activist Group Treatment Action Campaign Is Using Bold T-Shirts to Send Message.” Informe sobre All Things Considered, National Public Radio. Emitido el 20 de noviembre de 2003.

Wright, Talmadge. Out of Place: Homeless Mobilizations, Subcities, and Contested Landscapes. Albany: SUNY Press, 1997.

NOTAS

Notas de la Introducción

[1] Eve Kosofsky Sedgwick escribe: “En la medida en que la heterosexualidad no funciona como una sexualidad (…) existen fuertes barreras para hacerla responsable, para hacerla tan visible, en el marco de proyectos de historización y, por tanto, de desnaturalización de la sexualidad. Hacer históricamente visible la heterosexualidad es difícil porque, bajo sus seudónimos institucionales, como Herencia, Matrimonio, Dinastía, Familia, Domesticidad y Población, se ha permitido que la heterosexualidad se haga pasar por la Historia misma, cuando no ha sido presentada como el Romance en su totalidad” (Tendencies, 10-11). David M. Halperin, de manera similar, argumenta: “Al constituir la homosexualidad como un objeto de conocimiento, la heterosexualidad también se constituye como una posición privilegiada de subjetividad —como la condición misma del conocimiento— y por lo tanto evita convertirse en un objeto de conocimiento en sí mismo, en objeto de una posible crítica … (Por tanto, en realidad es la heterosexualidad, no la homosexualidad, ‘el amor que no se atreve a decir su nombre’)” (47–48).

[2] Sobre la vigilancia y la contención de la homosexualidad, especialmente durante la era McCarthy, véase John D’Emilio, “The Homosexual Menace: The Politics of Sexuality in Cold War America”.

[3] Mi título para esta introducción, por supuesto, está en deuda con las críticas feministas de la heteronormatividad, específicamente el artículo de Adrienne Rich de 1980 “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. En 1976, el Tribunal de Bruselas sobre Crímenes contra la Mujer identificó la “heterosexualidad

obligatoria" como uno de esos delitos (Rich 196). Anteriormente, en su importante artículo "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", Gayle S. Rubin examinó cómo la "heterosexualidad obligatoria" y la "heterosexualidad obligatoria" funcionan en lo que ella teorizó como un "sistema de sexo/género" (179, 198; citado en Katz, Invention 132). Para obras que analizan cómo se entrelazan las construcciones de la raza y la sexualidad, véase Roderick A. Ferguson, Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique; Mattie Udora Richardson, "No más secretos, no más mentiras: historia afroamericana y heterosexualidad obligatoria"; Siobhan Somerville, Queering the Color Line: Race y the Invention of Homosexuality in American Culture; y Mason Stokes, Whiteness, Heterosexuality, and the Fictions of White Supremacy.

[4] Sobre la producción discursiva del orden natural de las cosas, véase Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation (1999) de Eli Clare fue un texto histórico para el desarrollo de los estudios queer/sobre la discapacidad, al igual que varios volúmenes editados, incluido Eyes of Desire: A Deaf Gay and Lesbian Reader de Raymond Luczak (1993); Pushing the Limits: Disabled Dykes Produce Culture de Shelley Tremain (1996); Restricted Access: Lesbians on Disability de Victoria A. Brownworth y Susan Raffo (1999); Robert McRuer y Abby L. Wilkerson Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies (2003); y Queer Crips: Disabled Gay Men and Their Stories, de Bob Guter y John R. Killacky (2004).

[5] Al igual que muchos textos de la voluminosa tradición aquí mencionada, en Teoría crip intento presentar una perspectiva materialista cultural que combina técnicas postestructuralistas de lectura detallada y análisis literario, o análisis sobre cómo funciona el lenguaje para crear y recrear una serie de significados controvertidos, con un compromiso materialista de ubicar (pero no fijar) la producción de esos significados —y los textos, identidades y culturas contradictorias que los transmiten— dentro de estructuras, procesos y relaciones económicas. Una perspectiva materialista cultural entiende estos procesos económicos como limitadores y a la vez facilitadores del cambio cultural y social sin estar total o

finalmente determinados. Esta visión de la cultura y de la economía política está muy bien descrita en el ensayo clásico de Stuart Hall, "El problema de la ideología: marxismo sin garantías". Una serie de otros trabajos importantes en estudios culturales (incluidas obras sobre la teoría queer, feminista, crítica de la raza y de la discapacidad) son utilizados y citados a lo largo de Teoría crip; una lista extremadamente parcial de algunos textos fundamentales de estudios culturales que han influido en este libro incluye a Bérubé, Public Access; Denning; du Gay et al.; Grossberg et al.; Hall et al.; Haraway; Hebdige; Hoggart; Morley y Chen; Nelson y Gaonkar; Ross; Williams, Keywords; y Williams, Marxism and Literature. El propio término "crip" surgió dentro de los movimientos de discapacidad como una apropiación y revalorización del término despectivo "lisiado" [cripple], y sus equivalencias positivas son, en este momento, múltiples. Analizo los usos de "crip" directamente en el capítulo 1.

[6] Entre los estudios de lesbianas, gais, bisexuales y transexuales (LGBT), Selling Out: The Lesbian and Gay Movement Goes to Market de Alexandra Chasin es uno de los libros más importantes que han surgido en los últimos años que reconoce y analiza críticamente estas relaciones cambiantes de visibilidad. La obra de D'Emilio The World Turned: Essays on Gay History, Politics, and Culture señala por medio de su mismo título el hecho de que se han producido cambios significativos durante la última década; aunque a lo largo del siglo XX, la amenaza homosexual fue más visible que un movimiento LGBT entendido como parte de la corriente mayoritaria de la política estadounidense, ese ya no es necesariamente el caso.

[7] A pesar del título de mi introducción, en última instancia, estoy menos interesado, aquí y en el capítulo 1, en una crítica específica del ensayo de Rich y más interesado en ubicar la capacidad corporal obligatoria en la historia más amplia de la heterosexualidad obligatoria y en poner las bases para una comprensión queer de la discapacidad crítica y la teoría de la discapacidad. Para un ensayo importante sobre el estudio de la discapacidad que de manera efectiva, y mucho más directa, analiza el trabajo de Rich (así como, al menos en parte, un ensayo mío anterior también titulado "Capacidad corporal obligatoria y existencia queer/con

discapacidad"), ver "Cuerpos obligatorios: Reflexiones sobre la heterosexualidad y la capacidad corporal" de Alison Kafer. El número especial del Journal of Women's History en el que aparece el ensayo de Kafer, titulado "La historia de las mujeres en el nuevo milenio: 'Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana' de Adrienne Rich, una retrospectiva" (Rupp, 9-89), desarrolla un análisis respetuoso pero críticamente comprometido de Rich que presta especial atención a cómo ha funcionado este ensayo históricamente.

[8] En el capítulo 5 abordo la teoría del cuerpo normativo [normate] de Rosemarie Garland-Thomson de manera más extensa.

[9] Los estudios sobre la discapacidad no es el único campo que Norah Vincent ha atacado en los medios de comunicación; véase su artículo "El futuro de lo queer: casado con la ortodoxia", que se burla de la teoría académica queer. Como espero que Teoría crip demuestre consistentemente, ni tener una discapacidad ni ser LGBT en sí mismo garantiza la conciencia crítica generada por el activismo de los derechos de las personas con discapacidad o de los movimientos LGBT, o por la teoría queer o crip: la propia Vincent es una periodista lesbiana, pero apoya claramente tanto las normas capacitistas como las heterosexuales. En lugar de dar una respuesta estigmafílica a la existencia queer/con discapacidad, encontrando "un punto en común con aquellos que sufren el estigma, y en este ámbito alternativo [aprender] a valorar las mismas cosas que el resto del mundo desprecia" (Warner, Trouble with Normal, 43), Vincent reproduce la respuesta estigmafóbica de la cultura dominante. Véase la discusión de Michael Warner sobre los conceptos de estigmafobia y estigmafilia de Erving Goffman (41–45). Sin embargo, dado que esta introducción se ocupa en última instancia de la aparición de sujetos con capacidad corporal/ heterosexuales más flexibles, quiero señalar que las posiciones de Vincent no solo son extremas sino que están cada vez más pasadas de moda, aunque creo que tales posiciones son actualmente más comunes en relación a la capacidad/discapacidad que a la heterosexualidad/ homosexualidad. El texto "Cuerpos obligatorios" de Kafer es particularmente valioso para reflexionar sobre los cambios históricos desiguales en los sistemas de heterosexualidad obligatoria y capacidad corporal obligatoria. "La capacidad

corporal", escribe, "ha sido considerada como algo separado de la política, como un ideal universal y una forma de vida normal, de la misma manera que la heterosexualidad en los años setenta y principios de los ochenta (y, en algunos contextos, todavía hoy)" (79). Kafer considera, sin embargo, que los dos sistemas siempre están entrelazados, han compartido caminos de desarrollo y, con suerte, compartirán una futura desaparición: "[los sistemas] son omnipresentes, están integrados en los cimientos de nuestra cultura, pero (…) no son monolíticos" (81).

[10] Discuto el surgimiento del capitalismo industrial y la aparición correlativa de ideologías capacitistas (con especial atención a la domesticidad capacitista) en el capítulo 2.

[11] Mi interés en este apartado es describir cómo la heterosexualidad obligatoria depende de la capacidad corporal obligatoria (y viceversa); por lo tanto, mi reescritura de Judith Butler con y sobre los términos de los estudios sobre la discapacidad debe leerse (en esta introducción y en el capítulo 1) no meramente como un uso que valora su trabajo, sino como una crítica de algunas de sus omisiones. Dado el estatus canónico de las teorías de Butler, los términos sobre la corporalidad que destaco aquí no ocultan ni pueden ocultar los términos de sexo/género que siguen operando detrás de ellos. Además, mi intención es, de hecho, mantener esos términos en juego, extrayendo —con mis paréntesis— términos que en realidad fueron ocultados por una teoría de la heterosexualidad que no presta atención a su dependencia de la idea de capacidad corporal. Para una descripción general y un análisis excelentes del uso que hace Butler en los estudios sobre la discapacidad, véase "Divisiones críticas: la teoría del cuerpo de Judith Butler y la cuestión de la discapacidad" de Ellen Samuels.

[12] Para un análisis de lo que él llama discursos dominantes, residuales y emergentes, véase Raymond Williams, Marxism and Literature, 121-127. Un discurso es "residual" no porque sea débil o poco común: "Lo residual, por definición, se ha formado efectivamente en el pasado, pero todavía está activo en el proceso cultural, no solo —y muchas veces en absoluto— como un elemento del pasado, sino como un elemento efectivo del presente" (122). Los términos de Williams nos permiten pensar cómo las diferentes

formas de heterosexualidad obligatoria y de capacidad corporal obligatoria coexisten y se influyen mutuamente.

[13] En 1990 y 1991, de hecho, una revista como Radical America llegaba a publicar dos números especiales sobre las culturas lesbiana y gay bajo el título "Convertirse en un espectáculo: política y cultura lesbiana y gay en los noventa". Sobre el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, véase Joseph P. Shapiro, No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement; y Doris Zames Fleischer y Frieda Zames, The Disability Rights Movement: From Charity to Confrontation.

[14] Ronald Bayer analiza el activismo LGBT que llevó a la Asociación Estadounidense de Psiquiatría a eliminar la homosexualidad de su lista de trastornos mentales en 1974 en Homosexuality in American Psychiatry: The Politics of Diagnosis.

[15] Para conocer mi propia visión general de cómo teóricos/as y activistas gais y lesbianas han criticado las historias de salidas del armario homosexuales, particularmente por sus formas planificadas y, por lo tanto, predecibles, véase McRuer, Queer Renaissance, 32-39. Uno de los mejores ensayos en esta línea es "Identidad lesbiana y diferencia[s] autobiográfica[s]" de Biddy Martin. Basándome en el trabajo de Carrie Sandahl, analizo lo que podría entenderse como un proceso muy diferente de salida del armario crip en el capítulo 1.

[16] Para una discusión sobre el incidente de Koch, véase Jonathan Ned Katz, "La invención de la heterosexualidad", 24-25, y Douglas Crimp, "¡Bravo, novia!", 306. Para un análisis de la respuesta pública a la revelación de Magic Johnson, véase David Román, Acts of Intervention: Performance, Gay Culture, and AIDS, 160-164. Debido a que el anuncio de Johnson sobre su estado serológico respecto al VIH en 1991 se produjo en un momento en el que los medios de comunicación transmitían insistentemente el mensaje de que "el sida no es solo una enfermedad gay", se lo vinculó explícita y repetidamente a la identidad "heterosexual"; inevitablemente, se convirtió en una de las figuras más abiertamente heterosexuales de la década. Jan Zita Grover analiza cómo la frase "comunidad heterosexual" ganó popularidad durante la crisis del sida en "Sida: palabras clave", 24-25.

[17] Para una variedad de perspectivas desde dentro y alrededor de la teoría queer sobre el asunto Clinton-Lewinsky, ver Warner, Trouble with Normal, 17-24; Jeffrey Falla, "Trastorno del consumo y capitalismo: el privilegio de la adicción al sexo"; y Lauren Berlant y Lisa Duggan, Our Monica, Ourselves: The Clinton Affair and the National Interest.

[18] Por definición, por supuesto, un discurso de "atemporalidad" hace posible que los cambios históricos como los que estoy analizando pasen desapercibidos; esta es una de las razones por las que teorías como la de Butler (que demuestran que la identidad depende de la temporalidad) funcionan tan eficazmente como un contrapunto a las concepciones hegemónicas del género y la sexualidad. Aunque las teorías de Butler han sido citadas frecuentemente, sin embargo, quizás se ha señalado menos hasta qué punto —y de manera crítica— ellas mismas participan de un momento particular (de apertura e incluso de espectáculo) en la historia de la heterosexualidad.

[19] El estudio discursivo de Emily Martin sobre los diversos usos de la "flexibilidad" nos permite diferenciar entre la flexibilidad de las estrategias corporativas y la flexibilidad (potencialmente) más crítica asociada con, por ejemplo algunas versiones de la teoría feminista. Esto no quiere decir que el feminismo o cualquier otro discurso crítico sea inmune (para usar el lenguaje de Martin) a los problemas asociados con la flexibilidad en nuestro tiempo; se trata simplemente de subrayar que las resignificaciones o reapropiaciones liberales, radicales o progresistas del término no son esencialmente imposibles (no sería una palabra clave del momento actual si ese fuera el caso; en el sentido de Williams, algo emerge como una palabra clave solo si se pueden rastrear las luchas sobre su significado, por sedimentado que esté).

[20] Para otros análisis del neoliberalismo y la flexibilidad que prestan atención de diversas formas a la representación cultural o a la apropiación de los discursos (incluidos los discursos de la propia flexibilidad) generados por los nuevos movimientos sociales, véase Lisa Duggan, The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack to Democracy; Thomas Frank, One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of

Economic Democracy; Michael Hardt y Antonio Negri, Empire (especialmente 272-276); Naomi Klein, No Logo; y Aihwa Ong, Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality. El estudio de Duggan proporciona la descripción más matizada de la interseccionalidad de la economía política y de las políticas de identidad que plantean los nuevos movimientos sociales; ella es muy crítica con Frank y Klein por reducir "tanto el carácter histórico como las bases sociales de las políticas de la identidad" en su prisa por señalar cómo el neoliberalismo se ha apropiado aparentemente —o, lo que es más importante, de forma única— de diversas identidades (74–75).

[21] Las epifanías heteronormativas y capacitistas son probablemente más frecuentes en las películas convencionales y en las series de televisión sobre el sida, incluso, o quizás especialmente, cuando esas películas se comercializan como "nuevas" y "atrevidas", como la película de HBO de 1997 dirigida por Christopher Reeve, In the Gloaming, en la que el personaje queer con discapacidad muere (una vez más) al final, pero no antes de efectuar una curación de la familia heteronormativa. Me centro en esta introducción en una película, no relacionada con el sida, sobre la discapacidad y la homosexualidad porque creo que los procesos de epifanía que teorizo aquí tienen una vigencia mucho más amplia y se pueden encontrar en muchos textos culturales que intentan representar lo queer y/o la discapacidad. Para un análisis más extenso de los anuncios de In the Gloaming y de Nuveen Investment Corporation en los que se muestra a Reeve, mediante simulación por computadora, caminando, véase McRuer, "Implicaciones críticas: sida, Christopher Reeve, y estudios queer/sobre la discapacidad".

[22] La idea de devolver la mirada proviene de Kenny Fries, Staring Back: The Disability Experience from the Inside Out. Debido a que las ideologías de tratamiento y "curación" siguen siendo posiblemente los principios organizativos centrales, e incluso en algunos casos exclusivos, para las personas con trastorno obsesivo compulsivo u otras discapacidades mentales o conductuales, actualmente es más fácil para las personas ciegas, las personas sordas, las personas que usan sillas de ruedas y las personas con diferencias corporales visibles asumir la identidad minoritaria planteada por el movimiento por los derechos de las personas con

discapacidad. Esto no quiere decir que un discurso inverso o una conciencia minoritaria en torno al TOC sea imposible (me parece que un discurso inverso es prácticamente siempre posible), sino que ha habido bastante poco espacio para la discusión colectiva de esta conciencia, y por lo tanto en este momento es más difícil de imaginar. Aunque Emily Colas, en Just Checking: Scenes from the Life of an Obsesive-Compulsive, no está en absoluto dialogando con el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y solo comprende parcialmente una identidad minoritaria, su trabajo apunta hacia otras posibilidades, aunque solo sea porque es la propia Colas, y no el establecimiento psiquiátrico, quien narra la historia. Abordo el TOC de manera algo diferente en la conclusión del capítulo 3.

[23] En todo este apartado, estoy en deuda con la descripción general que hace Martin Norden en The Cinema of Isolation: A History of Physical Disability in the Movies. Para otros análisis tempranos importantes de cómo funciona la discapacidad en el cine, véase "Proyectando estereotipos: las imágenes de las personas con discapacidad" de Paul K. Longmore y "Largometrajes y discapacidad" de E. Keith Byrd y Randolph B. Pipes. Byrd y Pipes, en particular, ven una relación entre las representaciones culturales de la discapacidad mental y física.

[24] De hecho, en Just Checking las manías de Colas a menudo suponen una preocupación por otras personas; cuando atropella a una ardilla mientras conduce a casa desde la escuela de sus hijos, regresa varias veces para confirmar que no ha golpeado a un niño pequeño (108-109). Incluso la información médica sobre el trastorno obsesivo compulsivo, que sería más cómplice que la narrativa personal a la hora de objetivar a la persona que lo padece, indica que el comportamiento obsesivo-compulsivo generalmente no produce un daño o una ofensa a otras personas. Véase Asociación Estadounidense de Psiquiatría, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, (4a ed. 417–423).

[25] "La iniciativa Nueva Libertad: la 'igualdad' de la supervivencia de los más aptos" de Marta Russell es el mejor análisis de la discapacidad de la New Freedom Initiative. Para obtener información sobre Scott Evertz, el republicano gay designado por

Bush, véase “Bush nombra a un hombre gay para dirigir la oficina del sida” y “Un apoyo silencioso”.

[26] Sobre la historia de AIDS Coalition to Unleash Power (ACT UP), véase AIDS DemoGraphics de Douglas Crimp y Adam Rolston. Audre Lorde relata sus experiencias con el cáncer de mama e imagina un movimiento de mujeres con un solo pecho en The Cancer Journals. Para información sobre los Rolling Quads y el Movimiento de Vida Independiente y la acción de Deaf President Now, véase Shapiro 41–58 y 74–85. Los/las activistas sordos/as han insistido durante algún tiempo en que la sordera no debe entenderse como una discapacidad, sino que debe entenderse que las personas sordas tienen un idioma y una cultura distintos. Sin embargo, a medida que el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad ha madurado, algunos/as activistas y académicos/as sordos/as de estudios sobre personas sordas han reconsiderado esta posición y han reivindicado la discapacidad (es decir, la discapacidad revalorizada por un movimiento por los derechos de las personas con discapacidad y los estudios sobre la discapacidad) en un intento de potenciar una coalición con otras personas con discapacidad. Es precisamente esta reivindicación de la discapacidad lo que quiero señalar aquí con mi énfasis en la discapacidad severa.

Notas del capítulo 1

[1] “Entendido e imaginado”, según la expresión de Teresa de Lauretis, ciertamente proporciona una apertura para el compromiso con el arte y el activismo, pero ese compromiso no se materializa. Mi esperanza es que el contexto teórico en el que se está desarrollando la teoría crip esté más preocupado por articular explícitamente lo que Wahneema Lubiano calificó como “discursos puente” (citado en Duggan, Introducción a Sex Wars 248, n. 1). Para Duggan, los discursos puente son “lenguajes políticos y estrategias que pueden abrir un diálogo a través de brechas discursivas [como, por ejemplo, la brecha, o brecha percibida, entre

las teorizaciones que realizan artistas, activistas y académicos/as], que generan desafíos críticos entre un espacio y otro, y que producen intervenciones y acciones negociadas" (Introducción a Sex Wars 2). Es posible leer la nota de De Lauretis como específicamente crítica solo del activismo emergente de lo que ella llama "el Grupo de Queer Nation" (Introducción a "Teoría Queer" xvii), un grupo que organizó y generó acciones directas en múltiples lugares a principios de la década de 1990. Sin embargo, veo que la insistencia de De Lauretis en que "no hay relación" ni siquiera entre la teoría queer y el grupo Queer Nation, es emblemática de un mayor distanciamiento académico respecto a la teorización activista y artística. A pesar de la limitada política de la identidad planteada por Queer Nation, me parece que sus acciones también fueron, no obstante, "queer" y "teoría", y surgieron del mismo momento histórico que generó la publicación de differences. Para un intento importante de reflexionar sobre el trabajo cultural realizado por Queer Nation, véase "Nacionalidad Queer" de Lauren Berlant y Elizabeth Freeman.

[2] Desde su aparición, los orígenes de la teoría queer se han multiplicado. Robyn Wiegman atribuye a De Lauretis haber acuñado el término (17); William B. Turner, y muchos otros, rastrean los inicios de la teoría queer hasta Michel Foucault y The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction. Annamarie Jagose amplía correctamente el trabajo "queer" de Foucault hacia el pasado, considerando su conexión con otras obras "construccionistas" realizadas por historiadores y sociólogos LGBT en las décadas de 1960 y 1970, en gran parte fuera de la academia. El juego con la identidad, las críticas sistémicas y las coaliciones que surgieron (y a menudo se fracturaron) en el activismo feminista de principios de los ochenta en torno a la libertad sexual y el activismo contra el sida de fines de los ochenta (particularmente el activismo asociado a ACT UP) también fueron, en muchos sentidos, "queer" o "teoría queer" (sobre las "guerras sobre el sexo" feministas, ver Duggan y Hunter; sobre la historia de ACT UP, ver Crimp y Rolston). José Esteban Muñoz considera, como texto original, la antología de 1981 This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color (Muñoz 21-22; cf. McRuer, Queer Renaissance 232, n. 40); analizo la cita de Muñoz de este texto más a fondo más adelante en este capítulo. Muchos cursos académicos

que revisan la teoría queer emplean, o incluso comienzan con, el revolucionario artículo “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la política de la sexualidad” de Gayle S. Rubin, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity de Judith Butler, o Epistemology of the Closet de Eve Kosofsky Sedgwick. Creo que entender los orígenes de la teoría queer como algo proliferante (especialmente porque ese modelo, ineludiblemente -y de forma deseable- evoca nociones de un nacimiento monstruoso) es preferible a un modelo reproductivo directo que establecería un linaje adecuado o legítimo, y espero que un modelo similar sobre la teoría crip esté ya circulando. Aunque, hasta donde yo sé, este proyecto es el primero en utilizar el concepto en su título, la autoría de la teoría crip es diversa, múltiple, difusa, contradictoria y controvertida.

[3] Sería imposible hacer una lista completa de todos los lugares donde se han materializado las prácticas e identificaciones crip. Para conocer una serie de usos del término y sus variantes, véase Clare; Ferris; Finkelstein, “Solo Cosa”; Guter y Killacky; Hershey; Hockenberry; Mairs; McRuer y Wilkerson; Milam; Mitchell y Snyder, Self-Preservation; Mitchell y Snyder, “Hablando de Talking Back”; Mitchell y Snyder, Vital Signs; Russell Beyond Ramps; Sandahl, “¿Queering the Crip o Cripping the Queer?”; Sandahl et al.; Widom. Los espacios de performances parecen especialmente adecuados para una visión más amplia del término “crip” que presento, por medio de Carrie Sandahl, en el siguiente párrafo; Actual Lives Theatre Troupe, con sede en Austin, Mickee Faust Club, con sede en Tallahassee, y Wry Crips Disabled Women’s Theatre Project, con sede en San Francisco/Oakland, son solo algunos de los grupos para analizar (y ampliar) el significado de la discapacidad a través de la performance. Las acciones directas señaladas en este párrafo se han asociado a menudo con ADAPT, un grupo militante de derechos de las personas con discapacidad cuyo nombre inicialmente significaba American Disabled for Accessible Public Transport y más tarde American Disabled for Attendant Programs Today (Shapiro 127-139, 251; Fleischer y Zames 104-105). Sobre los mazos y la aparición de rampas en los bordillos, véase Shapiro 126. Sobre el Movimiento de Vida Independiente, véase Shapiro 49–58; Fleischer y Zames 33–48.

[4] Aunque Sandahl invoca aquí la idea de ser, salir del armario crip y las performances queer/crip que analiza Robert DeFelice, Terry Galloway, Julia Trahan y Greg Walloch, simultáneamente pone en juego un aplazamiento lúdico de nociones definitivas y sustantivas del ser. Como espero que demuestre el análisis de las fotos de este capítulo, el aplazamiento comprometido (en interés de la identificación imaginativa, la posibilidad performativa y la lucha continua) es uno de los fundamentos contingentes sobre los que se construye la teoría crip. En una discusión sobre el título de la obra y de otras piezas incluidas en la compilación de 2001 dirigida por Eli Kabillio, F**K the Disabled, el propio Walloch me informó que escribe gran parte de su propio material fijándose en cosas inusuales e inesperadas que la gente dice, y luego pensando: "supongamos que esto fuera cierto".

[5] Las rampas de las aceras han servido a menudo como uno de los principales ejemplos de diseño universal: aunque las rampas estaban "pensadas" para quienes usan sillas de ruedas, han sido utilizadas, quizás inesperadamente, por muchas otras personas y por muchas razones diferentes.

[6] El disenso, como se emplea aquí, no implica simplemente desacuerdo o crítica, sino hacer públicas y políticas (y por tanto abiertas a la crítica) condiciones o relaciones que son ampliamente aceptadas como naturales. El disenso demuestra que esas condiciones o relaciones se han naturalizado y que una formación hegemónica que ha emergido (solo temporalmente) a través del consenso puede ser rechazada activa y colectivamente (Duggan, Introducción 5; McRuer y Wilkerson 10). Esta visión del disenso define Teoría crip en su conjunto; en el capítulo 5 analizo más directamente la teoría gramsciana de la hegemonía en la que se basa dicha visión.

[7] Una importante excepción a esta tendencia queer de eludir las contribuciones de las feministas de color se puede ver en el cuidadoso análisis de Linda Garber sobre la relación entre el feminismo lésbico y la teoría queer, Identity Poetics: Race, Class, and the Lesbian-Feminist Roots of the Queer Theory.

[8] Roderick A. Ferguson, a su vez, posiciona su propio proyecto queer, Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique, en

una línea que es heredera tanto de Muñoz como del feminismo de las mujeres de color (4-5). Ferguson define el análisis queer de color como un proceso que "estudia formaciones sociales como las intersecciones de raza, género, sexualidad y clase, con particular interés en cómo esas formaciones se corresponden y divergen de los ideales y prácticas nacionalistas. El análisis queer de color es una empresa heterogénea compuesta por el feminismo de las mujeres de color, el análisis materialista, la teoría postestructuralista y la crítica queer" (149, n. 1). Ferguson no puede localizar inmediatamente la discapacidad en esta descripción de su proyecto, pero cito su útil y comprometida formulación del análisis queer de color, y la pongo en relación con el trabajo de figuras como Muñoz y Gloria Anzaldúa, para enfatizar que tales análisis interseccionales también deben ser centrales en el proyecto de la teoría crip (especialmente porque la teoría crip intenta pensar más allá de la nación o el nacionalismo). Ferguson, de hecho, nombra la discapacidad directamente en capítulos posteriores, y esta tiene un papel particularmente importante en su brillante lectura de Invisible Man de Ralph Ellison (Aberrations in Black 54-81).

Véase, por ejemplo, el ensayo de Anzaldúa "To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana", que escribe lo que Muñoz llama "desidentificación" en el mismo título: mientras que "to queer [queerizar]" podría leerse como un imperativo, "too queer [demasiado queer]" debe leerse simultáneamente como una advertencia. Chela Sandoval llama a estas prácticas desidentificatorias "movimiento diferencial":

La metodología de los oprimidos y sus tecnologías de resistencia se reorganizan constantemente para reapropiarse conscientemente y redistribuir la ideología, y al hacerlo, sirven para hacer que los lenguajes de la emancipación sean más sutiles, más ricos, múltiples, elásticos y flexibles, con "todos los grados posibles de dignidad" a su disposición. Esta reapropiación de la ideología insiste en la capacidad de la conciencia para meta-ideologizar, moverse dentro, a través y fuera de la ideología dominante por medio de la tecnología del movimiento diferencial. (112)

Los cuerpos flexibles de los que hablé en mi introducción a este libro no son realmente flexibles en el sentido de Sandoval, precisamente porque están esencialmente despojados de "todos los grados posibles de dignidad". En otras palabras, la flexibilidad hegemónica es cuestionada, o incluso se transforma, a través del acoplamiento diferencial de flexibilidad de Sandoval y la dignidad que ella asocia con el feminismo de las mujeres de color. Me parece que las comunidades crip saben mucho de esta dignidad y sobre la tecnología del movimiento diferencial que describe Sandoval (incluso si pudieran, en el espíritu de la coalición crítica que ella pide, señalar que lo que Sandoval llama una "capacidad de meta-ideologizar" no depende de la capacidad corporal).

[10] Aunque ella no utiliza el término, considero el poema de S. Naomi Finkelstein "Tras el fallecimiento de Gloria Anzaldúa-mayo de 2004" como uno de esos esfuerzos incipientes para plantear la conexión de Anzaldúa con la comunidad crip. No solo la comunidad de diabéticos queer a la que Finkelstein dedica directamente su poema ha explorado la posibilidad crítica que aporta una identificación crip (o enferma, o fabulosa); la propia Finkelstein (escritora y activista con sede en Seattle) ha contribuido mucho al desarrollo de una teoría y una praxis crip progresista, de coalición y radical. Véase, por ejemplo, su ensayo "Lo único que tienes que hacer es vivir".

[11] Sobre la frontera entre los vivos y los muertos en la modernidad, vea Roach; Holland. A pesar de lo que todavía puede sorprender a algunos lectores como una identificación improbable de Anzaldúa con la teoría crip o de la discapacidad, me parece que incluso en la lista que he citado ya hay aperturas provocativas precisamente para esta identificación: ¿Qué quiere decir Anzaldúa con los bizcos? ¿A quién, históricamente, se ha asociado con los "medio muertos", aunque se haya cuestionado esta asociación? Aunque, de nuevo, la discapacidad no se nombra directamente, la nota final de Anzaldúa en la primera parte de Borderlands / La Frontera: The New Mestiza abre la puerta a una discusión aún más compleja sobre estas preguntas: "De los veintidós condados fronterizos en los cuatro estados que hacen frontera, el condado de Hidalgo (…) es el condado más pobre del país, además de la mayor fuente de trabajadores agrícolas migrantes (junto con Imperial en California).

Ahí fue donde yo nací y crecí. Me asombra que tanto el condado como yo hayamos sobrevivido" (98, n. 10). De acuerdo con la información más reciente de la Oficina del Censo de los Estados Unidos, diecisiete años después (2004 y año de la muerte de Anzaldúa), el número de personas que viven con alguna discapacidad (26,92 por ciento) o con una discapacidad grave (14,51 por ciento) en el condado de Hidalgo es ligeramente más alto que el del resto del país (24,11 y 12,21 por ciento, respectivamente). Sin embargo, la tasa de pobreza se mantuvo significativamente más alta que en otros lugares: 41,9 por ciento, en comparación con el 18,1 por ciento del resto del país, con los residentes de Hildago con un ingreso medio de solo 17.619 dólares, comparado con 31.553 para el resto del país. La población que la Oficina del Censo registró como "Porcentaje de origen hispano o no blanco" fue del 85,85 por ciento en el condado de Hidalgo; la Oficina estimó que esta categoría representa el 24,36 por ciento de Estados Unidos, de manera más general. Sin embargo, es muy probable que todos estos números no describan ni de lejos la discapacidad en las zonas fronterizas o en el mundo que Anzaldúa dejó atrás; la figura que ella describe como la mojada, la mujer indocumentada (Borderlands/La Frontera, 12), en particular, puede (por definición) tener solo una presencia espectral en el mejor de los casos en los documentos oficiales de Estados Unidos, a partir de cifras de empleo y discapacidad de la Oficina del Censo del condado recogidas por las solicitudes que se hicieron (y documentaron) a partir de la Ley de Estadounidenses con Discapacidades (ADA). "Con/sin documentos" indudablemente tiene varios niveles de significado cuando se considera la discapacidad en un lugar como el condado de Hildago (como ocurre cuando analizo brevemente la discapacidad en Washington D.C., en la conclusión de este capítulo).

[12] La coalición es tanto un efecto como una condición de posibilidad para la obra de Cheryl Marie Wade, como lo es para la de Anzaldúa. El poema de Wade apareció por primera vez impreso en la revista feminista lesbiana Sinister Wisdom y luego fue incluido en una antología en The Disability Studies Reader. Las versiones impresas del poema incluyen la dedicatoria "a todas mis hermanas con discapacidad, a los/las activistas de las calles y de los escenarios, a las millones de Sharon Kowalskis sin Karen Thompson, a todas mis

hermanas y hermanos en agujeros, armarios e instituciones de sociedades ilustradas de todas partes" ("Poemas" 408). En el capítulo 2 aporto una lectura de las memorias de Karen Thompson y Julie Andrzejewski Why Can't Sharon Kowalski Come Home? y de la historia de Thompson-Kowalski de manera más general.

[13] Not Dead Yet es un grupo activista que ha protestado específicamente contra los defensores del suicidio asistido como Jack Kevorkian; Not Dead Yet sostiene que los partidarios del suicidio asistido dependen de la creencia incuestionable de que las vidas con discapacidad no merecen la pena ser vividas. También argumentan que una atención cultural sobre el suicidio asistido desvía la atención respecto del alivio del dolor y de otros problemas importantes, como las injusticias perpetuadas por los sistemas corporativos de atención médica. Diseased Pariah News fue una revista con sede en Oakland que se publicó esporádicamente durante la década de 1990; sus editores, que reivindicaban el estatus de "paria enfermo", se oponían a la normalización, sentimentalización y banalización de la crisis del sida. Para un análisis detallado de una serie de términos como cojitranco [gimp] y monstruo [freak], véase Clare 67-101; para un análisis y celebración del "orgullo loco", ver Curtis et al. En lo que respecta a lo "crip" en sí, podría decir en este punto, siguiendo a Jacques Derrida, que —en un libro titulado Teoría crip— "el carácter de significante irremplazable, que todo parecía concederle, estaba colocado allí como una trampa" (Dissemination, 220). Sin embargo, como debe sugerir la constante proliferación de términos crip, "Lo que ahora cuenta no es la riqueza léxica, la infinidad semántica de una palabra o de un concepto, su profundidad o su espesor, la sedimentación en ella de dos significaciones contradictorias (continuidad y discontinuidad, interior y exterior, identidad y diferencia, etc.). Lo que ahora cuenta es la práctica formal o sintáctica que la compone y la descompone" (Dissemination, 220). Para obtener más información sobre los "cuerpos que des-componen", véase el capítulo 4.

[14] Me parece que Butler escribió este pasaje en un momento histórico en el que las críticas a "queer" que ella señala fueron más abundantes; por lo tanto, este pasaje en particular, aunque abierto, favorece una interpretación de "críticamente queer" en gran medida

crítica de (los usos de) lo queer, incluso si lo queer que es críticamente urgente es todavía legible en lo que escribe. Desde entonces, en formas que quizás todavía eran inesperadas en 1993, "queer" ha sido utilizado nuevamente por algunos de los grupos que Butler cita (y tal vez más obviamente en oposición a un movimiento cada vez más normalizado y que es mucho más probable que quede bajo el signo "gay", o en el mejor de los casos "LGBT"): no solo en estudios académicos como los de Muñoz y Ferguson, sino también en grupos activistas como Queers for Racial and Economic Justice y la coalición multirracial que ha lanzado las acciones del Gay Shame en San Francisco y en otros lugares (véase Gay Shame San Francisco, que está "comprometido con una extravagancia queer que lleva la acción directa a niveles asombrosos de teatralidad"; cf. Sycamore). Sobre el uso de "queer" en los estudios feministas sobre discapacidad, Alison Kafer escribe: "Cuando me refiero al trabajo de teóricos/ as sobre el género más recientes, utilizo la palabra 'queer'. Me parece un término más preciso e inclusivo para una serie de intereses, identidades de género y orientaciones [en los estudios y el activismo feminista sobre la discapacidad]. Además, creo que 'queer' permite una relación entre la sexualidad y la discapacidad en formas que 'lesbiana' no permite" (86, n. 3).

[15] Para mi texto sobre el Foro Social Mundial me baso en diversas fuentes, incluidas Fisher y Ponniah; Klein, Fences and Windows 193-207; Mertes; Notas de ninguna parte. Para los debates sobre la protesta en torno a la discapacidad en Bombay, estoy en deuda con las conversaciones por correo electrónico con Anne Finger y Jean Stewart, quienes presenciaron el evento; para algunos de los pocos informes que hay al respecto, véase Hewitt; S. Kumar; Mulama.

[16] En su análisis de una era anterior de activismo político y cultural progresista, Michael Denning señala una importante crítica feminista del "Frente Cultural" de mediados del siglo XX:

La crítica feminista a la cultura del Frente Popular va más allá de la política sexual del movimiento; plantea que los sistemas simbólicos y las ideologías estéticas del Frente Popular estaban inscritos en lo que podría llamarse un "inconsciente de género" (…) los sistemas simbólicos del Frente Popular se basaban en una iconografía y una

retórica tradicionales de la masculinidad y la feminidad que se contradecían con las esperanzas utópicas y emancipadoras del movimiento. (136-137)

Aunque no descarta esta crítica, Denning va a hacerla más compleja. Mi propio interés en este apartado, sin embargo, es que los sistemas simbólicos y teóricos de la contraglobalización están inscritos con un inconsciente de discapacidad, una iconografía y una retórica ahora tradicionales de capacidad/discapacidad que a menudo no coincide con las esperanzas emancipadoras del Movimiento de Movimientos. Planteo más adelante en este capítulo que el inconsciente de la discapacidad se manifiesta en el trabajo de muchos geógrafos culturales.

[17] Para más información sobre estos temas en relación con lo que yo llamo "la discapacidad por venir", véase el epílogo de este libro. Debe quedar claro que en Teoría crip estoy a favor de este último proyecto, aunque el neoliberalismo ya ha emergido claramente en este libro como un objetivo principal. Sin embargo, es dudoso que varios eventos o espacios globales, incluido Bombay 2004, fueran accesibles para algunos activistas crip sin las oportunidades educativas, laborales y de salud que surgieron con el Estado del bienestar. Puede que muchas personas con discapacidad en o desde Estados Unidos, por ejemplo, que participaron en una serie de actos de contraglobalización de principios de siglo (incluidos los Foros Sociales Mundiales) pudieran hacerlo porque alcanzaron la mayoría de edad en un mundo posterior a la Ley de Educación para Todos los Niños y Niñas Discapacitados (esta ley luego fue rebautizada como Ley de Educación de Personas con Discapacidad [IDEA]). No estoy apostando, contra Hardt y Negri, por un retorno nostálgico a soluciones anteriores y parciales. Simplemente sugiero en este apartado, en solidaridad con los manifestantes de Bombay, que el deseo de la izquierda de nuevos cuerpos sociales a menudo no tiene en cuenta la historia y el futuro de los cuerpos discapacitados reales.

[18] Simpatizo lo suficiente con el análisis de Hardt y Negri como para sugerir que la "multitud crip" debería ser algo así como una redundancia, pero eso solo será realmente así cuando se difundan

los textos crip elaborados en Bombay y en otros lugares. Vale la pena señalar que la Society for Disability Studies (SDS) ha sido muy activa últimamente en la creación de espacios no nacionales que siguen siendo muy accesibles; bajo el liderazgo de sus presidentes más recientes (Anne Finger y Jim Ferris) y del equipo directivo (de EE.UU. y Canadá), SDS se conectó con activistas y académicos/ as de la discapacidad en Centroamérica para considerar la posibilidad de realizar la reunión de la organización en San José, Costa Rica, en 2007. SDS 2007 se basa en el doble compromiso con la accesibilidad teórica implícito en la idea de que otro mundo es posible, y con la accesibilidad literal y local que hará posible que esta idea comience a ser una realidad para las personas con discapacidad de toda América del Norte.

[19] Marco Hewitt, en una breve reflexión sobre sus experiencias en el FSM 2004, señala que tanto el movimiento independentista de la India como su primer sindicato surgieron en Bombay, en 1885 y 1890, respectivamente; estos y otros factores históricos hicieron de la ciudad una buena opción para el primer Foro Social Mundial que se realizaría fuera de Brasil. Los "agujeros" que menciona Abidi, sin embargo, se extienden más allá del lugar de la conferencia; la "historia suficientemente radical" de la ciudad no cambia el hecho de que Bombay está actualmente "superpoblada y contaminada, y no tiene la ventaja de un gobierno local progresista como Porto Alegre" (Hewitt). Los proyectos del PT en Porto Alegre incluyeron la reparación de carreteras y otros trabajos en el espacio físico real de la ciudad. Hewitt escribe que "Bombay es el hogar de casi 20 millones de personas, la mitad de las cuales viven en barrios marginales o en las calles. La visibilidad y la enorme pobreza urbana de Bombay sorprendió a muchos participantes internacionales del foro". Aunque queda por escribir un estudio del espacio físico real de Bombay en relación con la discapacidad, Partners for Urban Knowledge, Action and Research (PUKAR), Bombay, dirigido por Arjun Appadurai, participa en importantes proyectos e iniciativas de estudios culturales sobre género y espacio, la esfera pública, la serie de "culturas de escritura que existen en la ciudad de Bombay, a través de divisiones lingüísticas, disciplinarias y sociales" y "la ubicación de Bombay en el paso económico global de la manufactura a los servicios". Para un trabajo más crítico (y creativo) sobre Bombay y su historia, véase

Dwivedi y Mehrotra; Mehta.

[20] Estoy particularmente agradecido a Jean Stewart por compartir conmigo tanto sus fotografías como el artículo que leyó para este panel. “Discapacidad, capitalismo y guerra” es un buen ejemplo de la solidaridad global de la discapacidad y la literatura multifacética crip que menciono en esta sección; Stewart critica la reducción de los programas de servicios sociales patrocinados por el Estado, mientras que simultáneamente imagina y activa una conciencia global sobre la discapacidad. También estoy agradecido a Jean Parker por enviarme sus cintas del panel “La discapacidad desde una perspectiva global”.

[21] Mi agradecimiento a Sharon L. Snyder por permitirme citar nuestra correspondencia personal. Harlan Hahn es uno de los académicos y activistas entrevistados en Vital Signs.

[22] Para análisis críticos de Paris Is Burning, véase Browning 159-172; Butler, Bodies that Matter, 121–140; Hooks, 145-156.

[23] Quizás sea revelador que Derrida ubique la mímesis en general dentro de lo que él llama un “paradigma clínico” (Dissemination, 191-192), dado que la película no repite o imita fielmente los “signos vitales”, su incumplimiento de los procedimientos o protocolos clínicos.

[24] Estoy particularmente agradecido a Sammie Moshenberg y Dan Moshenberg (en la foto del texto) por la información sobre la crisis del sida en Sudáfrica; mi debate sobre Zackie Achmat, TAC, y el acuerdo del 9 de diciembre de 2003 se basa en el siguiente material: TAC: Campaña de acción para el tratamiento; Boseley; “Comisión de Competencia”; Musbach; Rivière; Rosenberg; Smetherman; Steinglass; J. Wright. El propio Mandela ha apoyado de forma general el trabajo de TAC; el grupo fue el receptor inicial, en 2003, del Premio Nelson Mandela de Salud y Derechos Humanos. Sin embargo, aunque Mandela ha aparecido en algunos lugares con una de las camisetas VIH POSITIVO/A de TAC, inicialmente hubo cierta controversia sobre la camiseta de TAC que incluía su fotografía en una camiseta VIH POSITIVO/A (véase “Mandela no lo apoya”).

[25] El debate de Edward King sobre la campaña "Sexo más seguro: ¡sigue así!" subraya la fragilidad de estos proyectos de solidaridad queer. La universalización contingente del VIH/sida que este proyecto intentó plantear para los hombres gais fue, durante este período, igualada (o superada) por una "des-gaización" del sida que propuso una universalización humanista despolitizada. "Todos vivimos con sida", en este último contexto, funcionó esencialmente como una disolución hetero de los proyectos de solidaridad queer. Cindy Patton, en Fatal Advice: How Safe-Sex Education Went Wrong, aunque respalda los modelos emancipatorios, también plantea que nunca fueron dominantes y que su promesa nunca se cumplió por completo. De alguna manera, la universalización contingente del VIH/sida por parte de TAC, aun cuando pueda estar en deuda con estos esfuerzos queer anteriores, intenta sobre todo apoyar un modelo emancipatorio. Hablo más sobre la universalización contingente de lo queer y la discapacidad en el capítulo 4. El oxímoron es intentar nombrar una teoría que siempre ha estado vinculada a la praxis; si la universalización contingente no está vinculada a la praxis, se solidifica, se convierte en una universalización humanista que es un legado de la Ilustración y que ha sido criticada por innumerables teóricas feministas y queer.

[26] En el momento de redactar este documento, TAC sigue supervisando el cumplimiento de Boehringer Ingelheim y GlaxoSmithKline del acuerdo de diciembre de 2003. La implementación de acuerdos claves sobre las licencias ha sido lenta (ver "Movilizarse para construir").

[27] Sobre la identidad seronegativa de los hombres gais, véase Walt Odets, In the Shadow of an Epidemic: Being HIV-Negative in the Age of AIDS. El estudio de Odets deja claro que las identidades seronegativas conscientes de sí mismas se han formado en una proximidad íntima a la crisis del VIH/sida o, incluso más directamente, en una proximidad íntima con el VIH. Para Odets, la identidad seronegativa no significa simplemente estar libre de VIH, y de alguna manera significa lo contrario, a pesar del distanciamiento y la negación que genera la intimidad, junto con el deseo de acompañamiento. La gran mayoría de las personas que están libres de VIH no se reconocerían en el libro de Odets ni en las complejas condiciones psicológicas y culturales que forman parte de

la identidad seronegativa.

[28] Utilizo “Mika” y “Glen” cuando me refiero a Foster y Winkler tal como están representados en y por The Littlest Groom; en los otros casos, uso sus apellidos. Para trabajos sobre estudios culturales y telerrealidad, véase Andrejevic; Dovey; Friedman; Murray y Ouellette; Tincknell y Raghuram.

[29] Mi crítica a Judith Halberstam es menor; en general, “Pimp My Bride” es un artículo brillante, escrito para la prensa convencional, sobre la política de la representación (de raza, género y sexualidad) en los programas de telerrealidad. Aunque en su trabajo más reciente, la “discapacidad” todavía no aparece en el índice (o directamente en el cuerpo del texto), hay innumerables puntos en los que el trabajo de Halberstam, con su cuidadosa atención a la identidad y la corporalidad, potencialmente se articula con el trabajo de los estudios sobre la discapacidad: véase, por ejemplo, Halberstam, Female Masculinity; Halberstam, In a Queer Time and Place; Volcano y Halberstam, The Drag King Book. Para otros reportajes de los medios sobre The Littlest Groom véase Rosenthal; Starr; Susman.

[30] El circuito de la cultura en el que se encuentra The Littlest Groom (y la industria de la telerrealidad en general) se extiende, por supuesto, mucho más allá de Malibú y de la región de Los Ángeles (incluye los lugares donde se fabrican las piezas para los equipos de televisión, las regiones de donde provienen los jardineros y las criadas que cuidan y limpian las propiedades de Malibú, etc.). Mi idea en esta sección no es sugerir que la atención al sitio de producción permita una explicación finalmente completa de los significados de The Littlest Groom o de cualquier otro texto (es decir, una respuesta o solución definitiva sobre lo que un texto o una imagen significa) sino, más bien, proponer que la teoría crip siempre debería provocar muchas preguntas, incluyendo las preguntas “¿Dónde se produjo este texto?” y “¿Qué otros significados y experiencias sobre la discapacidad —en competencia, alternativas, crip o queer— son localizables en y alrededor de este espacio?”

[31] El optimismo que estoy señalando aquí debe entenderse por medio de la famosa insistencia de Antonio Gramsci en el pesimismo

del intelecto y el optimismo de la voluntad.

[32] La teoría crip puede estar aliada con la teoría cíborg, como sugiere el préstamo que he tomado del lenguaje de Donna J. Haraway, pero también es relativamente autónoma, sobre todo porque la teoría cíborg rara vez ha considerado la discapacidad como algo más que una metáfora. La teoría crip, en y con su ambivalencia optimista, podría situarse además en oposición a la teoría del "desmodernismo" de Lennard J. Davis, en la que este posiciona los estudios de la discapacidad como una especie de solución trascendente a los problemas que afectan a otros campos relacionados con —o que aparetemente dependen de— la identidad (Bending over Backwards, 9–32). El análisis feminista de Haraway sobre lo cíborg es uno de los —literalmente— miles de ejemplos que contradicen la afirmación de Davis de que el feminismo, la teoría queer, los estudios afroamericanos y otros proyectos críticos están atrapados en "el callejón sin salida de la política de la identidad" y necesitan una nueva solución o clave que podría servir como "la posición del sujeto posmoderno" (29, 14; la cursiva es mía). Hablo sobre el desmodernismo de nuevo, brevemente, en el epílogo de este libro. En lugar de identificar las formas en las que cualquiera de los campos en los que trabajan los/as académicos/as y activistas podría proporcionar una (o la) clave crítica o teórica, la teoría crip podría abordar la pregunta más bien al revés: ¿cómo hacer para que el trabajo que generamos no solo dé soluciones, sino problemas? ¿Qué temas nunca se identifican en nuestros campos y en nuestros movimientos, tal como están constituidos actualmente? ¿Por qué?

[33] La teoría de Mitchell y Snyder de la "prótesis narrativa" sugiere que la discapacidad funciona "a lo largo de la historia como una muleta sobre la que se apoyan las narrativas literarias en busca de su poder de representación, potencialidad disruptiva y visión analítica" (49). Aunque yo cuestionaría la aplicabilidad transhistórica que Mitchell y Snyde dan a su teoría, la encuentro extremadamente útil para comprender una diversidad de estrategias narrativas modernas y posmodernas, literarias y no literarias.

[34] Para una introducción a la geografía cultural que se centra especialmente en Los Ángeles, véase Scott y Soja; Soja; Villa y

Sánchez. Mike Davis ha estado vagamente asociado con la "escuela" de geografía cultural de Los Ángeles, particularmente desde su revolucionario City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles. Merece la pena citar extensamente la reflexión original de Edward W. Soja sobre Los Ángeles:

La espacialidad [de Los Ángeles] desafía el análisis y la interpretación ortodoxos, porque también parece ilimitada y en constante movimiento, nunca lo suficientemente quieta para abarcarse, demasiado llena de "otros espacios" para ser descrita de forma divulgativa. Mirando Los Ángeles desde el interior, introspectivamente, uno tiende a ver solo fragmentos e inmediatez, sitios fijados con una visión miope, generados impulsivamente para representar el todo. Para el forastero con una visión de mayor alcance, el conjunto visible de la totalidad de Los Ángeles se agita de manera tan confusa que sugiere poco más que estereotipos ilusorios o caricaturas egoístas, si es que alguna vez se ve su realidad. (222)

Aunque el análisis de Los Ángeles aquí parece absolutamente dependiente de las imágenes (tanto imágenes literales como imágenes mentales, incluidas las imágenes mentales que el propio Soja evoca en este pasaje), para Soja estas imágenes desordenan y confunden; las formas en las que están "en conflicto" parece única e inevitablemente inquietante. Además, "otros espacios", al menos tal como se construyen aquí, confunden de manera similar, un término que sugiere no solo confusión o perplejidad sino también —en sentidos más oscuros o arcaicos— fracaso, ruina y condena. Las imágenes y otros espacios, en otras palabras, dan lugar y (en última instancia) oscurecen los significados espaciales y la economía política de Los Ángeles. Como señala Rosalyn Deutsche, debajo de esta ansiedad por las imágenes y otros espacios, se puede discernir la creencia (no reconocida) de Soja de que, si estas imágenes pudieran aclararse o desaparecer, si la agitación pudiera calmarse, la base económica podría entenderse casi en su totalidad. Deutsche sostiene que este deseo no reconocido introduce en la geografía cultural un enfoque masculino que descarta o cortocircuita el

trabajo feminista posmoderno sobre la imagen y su inextricable conexión con la economía política (195-202). Mi argumento de que la geografía cultural muestra un capacitismo que tiene el potencial de cortocircuitar el trabajo de los estudios de la discapacidad está de acuerdo con la crítica feminista de Deutsche. Sin embargo, yo daría a mi argumento una especificidad paralizante, dadas las formas en que la discapacidad a menudo sirve como evidencia primaria de los excesos del capitalismo (y no estoy argumentando que la discapacidad deba ser algo separado en el análisis de los excesos del capitalismo sino, más bien, que la discapacidad, al trabajar sobre la imagen y el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, aporta otras formas de comprender la discapacidad que también deben tenerse en cuenta). Davis es ciertamente menos totalizador y presta más atención a "otros espacios" que Soja y que muchos otros geógrafos culturales, pero la discapacidad todavía no es una parte reconocida de la diversidad que analiza.

[35] Aunque un error en cualquiera de estas historias fuera directamente rastreable y, por lo tanto, teóricamente pudiera corregirse —por ejemplo, si se pudiera demostrar que Tom Hayden interpretó mal a Davis y "Continuous Revolution in Progress" se convirtió en "Continuing Revolution in Progress"— eso contribuiría a la mitologización de los Crips (como demuestra la historia que depende abiertamente del "error "—Crib [cuna] se convierte en Crip [tullido]—). Aunque en el capítulo 5 me centro en las mitologías de la discapacidad en el sentido que da Roland Barthes al término, cuando llamo a cualquiera de estas historias "mitos" en este capítulo, no pretendo despreciarlas. Mitologizar aquí, además, no significa necesariamente idolatrar o hacer legendario, aunque claramente tal determinación del significado es un peligro en cualquier discusión sobre los Crips and Bloods y una de las razones por las que los jóvenes de Los Ángeles se unen a las pandillas. En esta sección, estoy menos interesado en despejar la mitología y desvelar la "verdadera" historia de los Crips (o incluso los aspectos de discapacidad "verdaderos" de esa historia) y más en considerar cómo funcionan estas diversas mitologías, cuando surgen como imágenes en esta ubicación particular, y cómo podrían ser articuladas en el proyecto más amplio de la teoría crip. También me interesa, aquí y en todo el libro Teoría crip, abrir significados y

posibilidades, evocar otras formas de ser e invocar futuros alternativos crip.

[36] Estar atentos a lo que también podría haber sido, por supuesto, nos permite reconocer un movimiento crip alternativo en el tratado de paz de 1992 que, sin embargo, sigue sin ser la respuesta ni la clave. Como señala Susan Anderson, el "documento Crips/Bloods revela una fe, que equivale a una apoteosis, en las virtudes del capitalismo, la capacidad de respuesta del gobierno y la buena voluntad de la comunidad" (360). El hecho de que Los Ángeles no cumpliera lo pactado ilustra algunas de las formas en las que esa fe se perdió (y se desplazó).

[37] Soy consciente de que algunos/as activistas o académicos/as de la discapacidad —claramente, Marta Russell no está entre ellos— evitarán el término "crip" cuando se habla de Los Ángeles, debido a la presencia de miembros de la banda Crip. Respeto esa elección, aunque quiero cuestionarla un poco: si la decisión de renunciar al uso de crip proviene de una suposición (reconocida o no reconocida) de que la realidad de L.A. Crip tiene poco que ver con la discapacidad tal como la conocemos o creemos conocer, entonces la decisión contradice la teoría crip tal y como la describo en este capítulo: permanentemente parcial, contradictoria y orientada hacia afinidades futuras. Lo importante no es insistir en una nomenclatura particular (de nuevo, crip es solo un término y no el único término), sino investigar por qué y cuándo negamos conexiones con otros campos y movimientos en lugar de hacer análisis (quizás más seguros) de objetos o textos más reconocibles (discapacitados) como The Littlest Groom.

[38] El escándalo Kerik fue ampliamente difundido en diciembre de 2004; véase, por ejemplo, Jim VandeHei y Mike Allen, "La Casa Blanca culpa a Kerik".

Notas del capítulo 2

[1] Para un análisis de las ceremonias queer y las "formas de

pertenencia" (incluidas las bodas) que reflejan deseos que van más allá del deseo de un matrimonio autorizado por el Estado, véase The Wedding Complex: Forms of Belonging in Modern American Culture, de Elizabeth Freeman. Véase también mi propio breve artículo, McRuer, "¿Casarme, yo?".

[2] Para un análisis de lo queer, la discapacidad y el sinhogarismo, véase mi análisis del documental de Susana Aikin y Carlos Aparicio The Transformation en el capítulo 3.

[3] Para las críticas al consumismo de lesbianas y gais, y la construcción, especialmente en la década de 1990, de mercados dirigidos a lesbianas y gais, véase Selling Out: The Lesbian and Gay Movement Goes to Market de Alexandra Chasin y Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism de Rosemary Hennessy. Sobre el "problema con lo normal" en general y los problemas con el movimiento por el matrimonio igualitario en particular, véase The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life de Michael Warner. El capítulo de Warner "Más allá del matrimonio igualitario" sigue siendo la crítica más elocuente e importante al movimiento del matrimonio igualitario (81-147). Para una descripción más reciente y menos crítica del movimiento, véase Why Marriage? The History Shaping Today's Debate over Gay Equality, de George Chauncey. Analizo las imágenes televisivas populares de lo queer más directamente en el capítulo 5; hablo de la famosa Marcha del Milenio de Human Rights Campaign en el capítulo 4.

[4] Para el trabajo post-habermasiano en la esfera pública, véase Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere, de Oskar Negt y Alexandar Kluge; el prólogo de Miriam Hansen a Public Sphere and Experience (ix – xli); y Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition de Nancy Fraser: especialmente el capítulo 3, "Repensar la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente" (69-98). Para obras queer sobre la esfera pública, véase Publics and Counterpublics de Warner; Virtuous Vice: Homoeroticism and the Public Sphere, de Eric O. Clarke; y Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics de José Esteban Muñoz, especialmente el capítulo 6, "El Mundo

Real de la contrapublicidad de Pedro Zamora" (143-160).

[5] Para una discusión crítica de las imágenes paradigmáticas de los niños de cartel, véase el capítulo 5, especialmente la sección titulada "El regreso de lo transgresor: velas encendidas para Bob Flanagan".

[6] El texto de Lisa Duggan "¡Santo matrimonio!" fue publicado como artículo de portada siete años después de "Crear una nueva cultura gay: equilibrar la fidelidad y la libertad" de Gabriel Rotello, y sugería que, durante las elecciones de 2004, cuando el consenso progresista era más pronunciado, el periódico Nation había girado hacia la izquierda en este tema. El artículo de Duggan critica el matrimonio igualitario y lo vincula con otros proyectos neoliberales de privatización como la "reforma del Estado del bienestar". En el momento de escribir este artículo, el artículo de Duggan sigue siendo la crítica queer más destacada al matrimonio igualitario publicada en los principales medios de comunicación. Véase también la antología de Greg Wharton e Ian Philips I Do, I Don't: Queers on Marriage, que publica de nuevo "¡Santo matrimonio!".

[7] Para un análisis de la relevancia de Michel Foucault para los estudios sobre la discapacidad, véase Foucault and the Government of Disability, de Shelley Lynn Tremain.

[8] Véase Fatal Advice: How Safe-Sex Education Went Wrong, de Cindy Patton. En artículo "Sida: palabras clave", Jan Zita Grover analiza el segundo foro sobre el sida, celebrado en Denver en 1983, donde las personas que viven con el sida rechazaron explícitamente los discursos dominantes de la culpa y el miedo que circulaban a su alrededor (26-27).

[9] Sobre las redes de atención relacionadas conel sida, véase Bearing Witness: Gay Men's Health Crisis and the Politics of AIDS de Philip M. Kayal. Risa Denenberg repasa algunas de las tradiciones feministas del cuidado de la salud que influyeron en el activismo temprano contra el sida en "Una historia del movimiento de salud lésbico".

[10] Sobre la identidad de la "mujer inválida", véase el importante estudio de Diane Price Herndl Invalid Women: Figuring Feminine

Illness in American Fiction and Culture, 1840-1940.

[11] Para una discusión sobre el “suicidio racial”, véase “Culturas y Portadores: ‘María la Tifoidea’ y la ciencia del control social” de Priscilla Wald, 201-206.

[12] Se incluyó información sobre Bertha Flaten, la Escuela Estatal de Faribault e instituciones similares como parte de la exposición del Museo Nacional Smithsonian de Historia Americana, “El Movimiento por los Derechos de las Personas con Discapacidad”.

[13] Véase, por ejemplo, The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability de Susan Wendell, 19-22.

[14] Cuando analizo el texto de Why Can’t Sharon Kowalski Come Home?, en esta sección, usaré “Karen” y “Sharon” para referirme a las mujeres tal como están representadas en el texto, y “Thompson” y “Kowalski” en otras ocasiones (para referirme a Thompson como autora, o a las mujeres que no están en el texto).

[15] Mi énfasis en el devenir crip en esta breve conclusión tiene en parte la intención de desviar la atención de cualquier lectura heroica de Thompson como persona. Por encima y más allá de cualquier individuo, el texto en sí —y, lo que es más importante, los movimientos que lo generaron— planteó una amplitud de miras crip, un sentido imaginativo de cómo podrían ser las culturas públicas queer y de la discapacidad.

[16] El movimiento por el matrimonio igualitario no ha presentado una sola propuesta que valide y proteja la unión Thompson-Kowalski-Bresser, a pesar del trabajo ocasional de Thompson para la Campaña de Derechos Humanos (CDH). Históricamente, varias formas del movimiento de la discapacidad, del feminismo y de liberación LGBT —formas que siguen siendo vitales hoy en día— podrían valorar, e incluso hacer contingentemente representativa, esta unión. El CDH, en una era de “valores familiares” puede mencionar, de manera genérica y vaga, la importancia de valorar las formas de familia LGBT, pero no está dispuesto a promover la legislación para proteger a un trío.

Notas del capítulo 3

[1] Con mi referencia a treinta años de acción colectiva, pretendo reivindicar, específicamente, los esfuerzos activistas que identificaron directamente "negro" como bello, orgulloso y poderoso: Black Pride, Black Power, Black Arts. La acción colectiva responsable de estas resignificaciones de "negro", por supuesto, dependía de otras formas previas de autodefinición individual y comunitaria. Robert F. Reid-Pharr, en su artículo "El shock de Gary Fisher" (en Black Gay Man), rastrea esta tradición de resignificación hasta Frederick Douglass. Sigo a Reid-Pharr cuando planteo que Fisher se aparta de formas más reconocibles o hegemónicas de identificación negra (y específicamente la identificación gay negra que Belton asocia con Marlon Riggs y otros) (Reid-Pharr 142-144). Analizo "El shock de Gary Fisher" más adelante en este capítulo, vinculándolo a cuestiones de discapacidad, rehabilitación y degradación.

[2] "Cuando el SIDA termine" fue el título que se utilizó en la portada del New York Times Magazine el 10 de noviembre de 1996; en el interior, el título del texto de Andrew Sullivan era "Cuando terminan las plagas: notas sobre el crepúsculo de una epidemia". David Román analiza brevemente las portadas del New York Times Magazine y de Time de 1996 en su agudo artículo "No-sobre-el sida" (1). Para un excelente análisis del artículo de Sullivan en relación con la identificación de los hombres gais (blancos, negros y latinos), el VIH/sida, el sinhogarismo y el espacio público (temas que también se tratan en el presente capítulo), véase el artículo de Phillip Brian Harper "Identidades masculinas gais, privacidad personal y relaciones de intercambio público: notas orientativas para la crítica queer". La teoría queer de Harper de la "admisibilidad discursiva" (que él contrapone al "sacrificio discursivo") tiene relación con la teoría crip de la desobediencia que se trata en este capítulo (23).

[3] "¿Es un buen momento o qué?" fue la pregunta planteada por un famoso anuncio de MCI de alrededor de 1996. Mi uso del eslogan en relación con Wired sigue el trabajo de Thomas Frank, quien, en

One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy, lo usa de manera más general como una frase-gancho de las estructuras neoliberales, obligatorias, sobre los sentimientos en la década de 1990 (51–87, 172, 187–188). Frank demuestra que, en la década de 1990, el neoliberalismo había comenzado a apropiarse de los estilos retóricos (y de contenido liberador) de los movimientos sociales progresistas y radicales de las décadas anteriores; la apropiación de la retórica asociada con los movimientos de liberación hizo que pareciera que un mercado global y sin trabas era el único lugar donde podía funcionar la democracia real. Los intelectuales o legisladores que se atrevían a cuestionar el funcionamiento del mercado eran "élites" y "cínicos" (45–46, 260–263). Frank sostiene que el populismo de mercado esencialmente solo permitió una postura adecuada hacia el mercado: alinearse con aquellos que creían en la "libertad" y la "elección" significaba adoptar una pose de asombro infantil ante el funcionamiento de la nueva economía (230-234). La portada de la revista Time presentando a Ho vuelve a utilizar estas estrategias retóricas, promoviendo no solo la fascinación y la sorpresa ante la presencia de la asombrosa visión de Ho, sino también una sensación estimulante de que las personas que viven con el vih/sida ahora tendrán nuevas "opciones". La portada efectivamente no permite cuestionar cómo el capitalismo global (y específicamente las compañías farmacéuticas multinacionales que más invierten en el tráfico de inhibidores de la proteasa) frena o restringe la justicia para las personas con vih/sida, poniendo en cortocircuito su capacidad para elegir en relación a un futuro colectivo. Los activistas de Vancouver eran muy conscientes de cómo funcionaba el populismo del mercado en torno a la historia de los inhibidores de la proteasa; Eric Sawyer de ACT UP New York, en un discurso en el que criticaba a los "Especuladores del sida", declaró sin rodeos: "Me temo que todos pasarán por alto el verdadero mensaje de esta conferencia. Hablo especialmente a los medios de comunicación, que han comenzado a decir que 'la cura ya está aquí, bailemos'". Para un informe sobre las posiciones y acciones directas presentadas por ACT UP y otros grupos activistas en Vancouver, véase "ACT UP @ Vancouver"; el informe incluye el discurso de Sawyer. Para una valiosa descripción general del activismo para el tratamiento del vih/sida y el desarrollo por parte de los activistas de lenguajes políticos, económicos y científicos sofisticados, véase Treichler

278-314.

[4] Sobre los hombres gais de color y el VIH/sida, véase C. Cohen; Diaz; Harper, "Las identidades de los hombres gais"; Manalansan; Vernon.

[5] Para Stuart Hall et al., "vigilar la crisis" no implica simplemente enfrentar y gestionar una "crisis" ya existente, sino llamar la atención sobre ella, ponerla en valor y desplazar los problemas y las preocupaciones políticas, económicas y culturales más amplias que conlleva. En el sentido de Hall et al., el año 1996 —con sus demandas de fascinación, asombro y celebración— sería parte de un esfuerzo mayor para vigilar la crisis, incluso como (o precisamente porque) los mensajes y análisis de los activistas sobre "La crisis del sida" y las estructuras que la sustentaban fueron disciplinadas. Mi intención es que "Sobre 1996", como "Sobre 1989" de Cindy Patton, en Fatal Advice: How Safe-Sex Education Went Wrong (3), marque un momento particularmente destacado en la historia de la vigilancia policial de la crisis del sida.

[6] En este capítulo estoy en deuda no solo con el análisis de Jacques Derrida sobre el veneno, la cura y el pharmakon en "La farmacia de Platón" (Dissemination 61-171), sino también con su trabajo posterior sobre la hospitalidad (véase, en particular, Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond) y sobre el duelo: "Un duelo posible es aquel que interioriza en nosotros la imagen del otro muerto, haciendo de ella un ídolo o un ideal. Pero hacerlo vivir en nosotros, cuando él es otro, supondría serle infiel. Es más que una traición, es un asesinato. Haría falta un duelo que dejara al otro en su alteridad, respetando el alejamiento infinito. Habría que rechazar acogerlo dentro de uno mismo, como en una tumba, o encerrarlo en la cripta del propio narcisismo" (Memoires of Paul de Man, 6). Al situar este capítulo en los "límites" crip de la rehabilitación, por supuesto no estoy pidiendo la eliminación o destrucción de las terapias de rehabilitación, o algún tipo de desobediencia pura, como si eso fuera posible; estoy, más bien, tratando de pensar cómo el límite está siempre en funcionamiento en y sobre la rehabilitación, permitiendo o haciendo posible la rehabilitación tal y como la entendemos (cf. Derrida, Positions 6, 12).

[7] En A History of Disability, Henri-Jacques Stiker deja muy claro que tanto los que están institucionalizados como los que se reintegran a la sociedad están atrapados en un sistema de rehabilitación más amplio:

Hay quienes llevan la etiqueta [discapacitado/a] pero han sido identificados como no integrables. Se trata de personas cuya enfermedad se ha calificado de demasiado grave. Para ellos se han creado todo tipo de instituciones especiales: MAS [Servicios de Asistencia a la Movilidad], hogares colectivos, talleres protegidos, residencias. Así, la etiqueta general de discapacitado/a se subdivide en casos graves, casos leves, etc. La integración de algunas de estas personas facilita el reconocimiento de otras como inadaptables. (152-153)

[8] Sobre el regreso de las tropas afroamericanas que habían sido segregadas durante la lucha en la Primera Guerra Mundial y el vínculo entre este regreso y nuevas formas de identidad diferenciadas y militantes (es decir, formas de identidad que parecerían oponerse a la identidad deseada y generada por la rehabilitación), véase Lewis 3-24.

[9] Uno de los objetivos principales de Roderick A. Ferguson en Aberrations in Black es la crítica de la sociología canónica; su crítica de cómo este campo esencialmente "diagnosticó" los problemas de la familia afroamericana deja claro que la sociología era otro campo "saturado por el discurso de la rehabilitación física". El capítulo de Ferguson sobre Invisible Man, además, plantea específicamente que algunos afroamericanos fueron "rehabilitados" y lograron (o se percibió que lograban) el estado previo, normal, asumido por Stiker; fue este grupo el que, a su vez, se integró más fácilmente en una serie de instituciones modernas como resultado del movimiento de derechos civiles. Este proceso de normalización, sin embargo, marginó aún más "a otros sujetos afroamericanos, debido a la diferencia de clase y a la discapacidad, así como a sus sexualidades/géneros no normativos"(66).

[10] Las personas con VIH/sida casi fueron excluidas de la Ley de Estadounidenses con Discapacidad (ADA) tanto a nivel legislativo como judicial: por el lado legislativo, algunos legisladores conservadores se mostraron especialmente cautelosos con la inclusión del VIH/sida, y algunos grupos presionaron explícitamente para su exclusión; por el lado judicial, el primer caso de la Corte Suprema que estudió los límites de la ADA fue un caso, Bragdon v. Abbott, que trataba sobre el VIH/sida asintomático. En Bragdon v. Abbott, los jueces interpretaron la ADA como aplicable a personas asintomáticas con VIH/sida.

[11] Inicialmente asociado con el protestantismo mayoritario, pero a finales del siglo XX prácticamente canónico dentro de los círculos cristianos fundamentalistas, In His Steps, or What Would Jesus Do? llegó a crear productos WWJD?, como pins y tazas de café. Digo que el texto era virtualmente canónico en este contexto porque, aunque a veces se enseña en los espacios educativos cristianos fundamentalistas, se conoce en gran parte por su subtítulo y por los productos asociados a esa frase. La mayoría de los consumidores cristianos de esos productos, aunque sin duda esperan ser bendecidos por su fidelidad, probablemente no sepan que la novela de Sheldon describe literalmente una ciudad que se hizo más productiva gracias al seguimiento constante de las personas, para ver si sus movimientos se correspondían con los movimientos idealizados de Jesús. El antiguo compromiso entre la rehabilitación y el cristianismo fundamentalista ya no está garantizado; dicho de otra manera, es una formación hegemónica. El cristianismo fundamentalista y la rehabilitación, en otras palabras, no tienen que ir de la mano; la rehabilitación moderna (incluso "innegablemente moderna") podría a veces interpretarse en oposición a un cristianismo fundamentalista antimoderno (y anti-corporativo) (pensemos aquí en ciertas sectas, por ejemplo, que rechazan las transfusiones de sangre). Así como el anti-corporativismo del fundamentalismo me parece cada vez más residual en los Estados Unidos (especialmente a raíz de las elecciones de 2004), también lo es su potencial para criticar los discursos dominantes de la rehabilitación. Los consumidores y las parroquias de WWJD? como el de Terry se han contentado con repetir las verdades de la rehabilitación sin cuestionarlas (aunque esas verdades se relacionan con discursos de salvación más propiamente religiosos).

[12] Dada la preocupación de Harry Braverman por el capitalismo industrial, me estoy tomando ciertas licencias literarias con sus tesis; reconozco, en otras palabras, que las economías en las que trabajan Ricardo y otros en la obra de Aikin y Aparicio The Transformation, son más flexibles que las economías que analiza Braverman (el capitalismo industrial dio origen más directamente a los conflictos en la Cordillera del Hierro de Minnesota que analizaré en el capítulo 2). De alguna manera, el trabajo de Ricardo es un ejemplo de lo que Evan Watkins llama "la nueva escritura" que "privilegia … una voluntad flexible y permanente de participar en respuestas creativas, en unas condiciones nuevas y en continuo cambio" ("Escritura y Banco Mundial" 18). Sin embargo, a pesar de que la forma de narrar de Ricardo aparentemente requerirá más creatividad que la que se exige a los trabajadores (de los primeros dos tercios del siglo XX) en el estudio de Braverman, la obra de Ricardo todavía es poco reconocida, según los términos de Braverman. El neoliberalismo todavía ubica las formas más importantes de creación en otros lugares, en gran parte separadas de la mayoría de quienes negocian la nueva escritura (en el nivel más básico, por ejemplo, trabajadores como Ricardo no jugaron ningún papel en la concepción de la nueva escritura que ahora se le pide que utilice).

[13] Agradezco a los estudiantes de posgrado de mi curso de otoño de 2000 "Conceptualizar los géneros" por una discusión particularmente interesante sobre la función de Gigi en The Transformation.

[14] No pretendo aquí fetichizar la teoría académica queer; al igual que la teoría crip, como sugerí en el capítulo 1, la teoría y la praxis queer surgen también —o sobre todo— de espacios no académicos. Mi interés aquí está más relacionado con cómo (y a través de qué paradojas) el habla o la escritura queer adquieren autoridad. Incluso el alto anti-asimilacionismo de un libro como Revolting Behavior: Queer Strategies for Resisting Assimilation de Matt Bernstein Sycamore, cuestiona las estrategias autorizadas en gran parte a través de espacios (incluyendo, por ejemplo, Amazon.com o las librerías Barnes and Noble) donde ese cuestionamiento es en cierto sentido el apropiado (y el libro en sí, por supuesto, se convierte en propiedad a través del intercambio de mercancías).

Esto no quiere decir que las ideas subversivas de Revolting Behavior (o incluso el libro en sí) no estén circulando al margen de los espacios autorizados; como espero que demuestre este capítulo, los espacios de autoridad, por el contrario, están fuertemente controlados debido a las ideas, comportamientos y cuerpos subversivos que circulan fuera de sus fronteras.

[15] Mi referencia a "sabemos lo que eso significa", por supuesto no intenta plantear que "negrata" [nigger] no tiene significados múltiples: en el nivel más obvio, el término históricamente tiene significados enormemente diferentes para hablantes blancos y negros, y en contextos de habla mayoritariamente blancos o mayoritariamente negros (para una análisis de los múltiples significados del término, ver Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word, de Randall Kennedy). El uso que hace Fisher del término es ambivalente en todos los sentidos: independientemente de quiénes somos "nosotros", creemos que "sabemos lo que eso significa", y Fisher es perturbador porque excede lo que creemos saber. Para volver a Derrida, podría decir en esta nota, antes de volver a mi texto, que "Muy aproximadamente, hemos dicho ya todo lo que queríamos decir. Nuestro léxico en todo caso no se halla muy lejos de estar agotado. Con algún suplemento, nuestras preguntas no tendrán ya que nombrar más que la textura del texto, la lectura y la escritura, el dominio y el juego, las paradojas de la suplementariedad, así como las relaciones gráficas de lo vivo y lo muerto (…) Puesto que ya hemos dicho todo, habrá que tolerar que continuemos un poco más". (Dissemination 65).

[16] Quizás sea prematuro, a menos de una década después de su publicación, pronunciarse sobre la cantidad de atención crítica que se ha prestado a Fisher. No obstante, a pesar del hecho de que el contexto de la publicación de Gary in Your Pocket —conectado tan directamente con el trabajo de Sedgwick como profesora y teórica queer, ubicado en la prestigiosa Serie Q de Duke University Press, presentado por Belton y con una nota en la contraportada de Marilyn Hacker y Randall Kenan— difícilmente podría ser más propicio para la atención crítica, el ensayo de Reid-Pharr sigue siendo el único análisis significativo de esta obra. Sobre este tema, Reid-Pharr escribe: "Me ha sorprendido lo difícil que parece haber resultado el texto para aquellas personas —blancas, negras y otras—

que lo han leído. De hecho, las respuestas van desde la indignación legítima hacia el texto y su editor (…) hasta cosas incompresibles y delirantes" (149).

[17] Sobre el inicio de los movimientos sobre la discapacidad en Berkeley, ver Shapiro 41–73. Para conocer la historia oral de la epidemia del sida en San Francisco, véase Benjamin Shepard, White Nights and Ascending Shadows: A History of the San Francisco AIDS Epidemic.

[18] Según Sedgwick, Fisher comenzó su proceso para graduarse en Berkeley en 1984: "Continuó viviendo en San Francisco y viajando por la bahía, le fue bien en la escuela de posgrado, fue admitido en el doctorado después de tres semestres, se convirtió en un profesor brillante de composición y de literatura estadounidense y afroamericana, y desarrolló una fuerte amistad con otros estudiantes graduados" (274). Algunas de las entradas del diario incluidas en Gary in Your Pocket representan a Fisher trabajando sobre temas complejos relativos a la raza, el deseo y el poder en la literatura estadounidense, sobre todo una entrada fechada el 31 de enero de 1987, que intenta responder a la pregunta "¿Dónde está el deseo de un lector negro?" en la obra de Herman Melville "Benito Cereno" (201). Fisher escribe en esta entrada sobre el placer de lo que él llama "el juego S y M" en "Benito Cereno" y vincula ese juego al complicado (y mortalmente serio) juego de dominación y sumisión en otros textos, incluidos Light in August de William Faulkner, y Native Son de Richard Wright (Gary in Your Pocket 201–203).

[19] Llamo al Alvin Ailey American Dance Theatre un espacio de discapacidad debido a que ha quedado asociado de forma muy intensa con el legado de Ailey y, de hecho, con el vih/sida. El propio Fisher lo asocia con ambos cuando escribe sobre salir del Centro Médico Alta Bates Summit para asistir a una actuación. La cronología de Fisher en esta entrada de diario, por cierto, está algo equivocada: escribe (en 1993) que Ailey había muerto ocho años antes; solo había sido cuatro años antes. Alvin Ailey murió en 1989 a la edad de cincuenta y ocho años. El Alvin Ailey American Dance Theatre continúa funcionando en la actualidad.

[20] Aunque mi lectura de Tongues Untied de Marlon Riggs debe

mucho a Ferguson, me aparto de él cuando señalo cómo las ideologías progresistas quedan fascinadas por el final nacionalista de la película. La linealidad excesiva del final de la película ("¡somos negros, negros, negros, negros, gais, gais, gais!" gritan los hombres que desfilan en una manifestación del Orgullo) contrasta con algunos de los momentos más provocativos de la película, que incluye una hermosa escena centrada en una drag queen negra deambulando (o quizás trabajando) por las calles. Una lectura de esta escena abre Aberrations in Black de Ferguson (1-2). Considero Tongues Untied como uno de los mejores textos y más ricos para dar formación sobre la década LGBT de 1990, y lo he usado en clase innumerables veces desde su publicación. Sin embargo, la primera vez que utilicé Tongues Untied en relación a Fisher (o, para decir toda la verdad, en relación a Fisher través del ensayo de Reid-Pharr sobre él), mis alumnos/as se quedaron sin habla. El primer efecto de la yuxtaposición, en otras palabras, fue un silencio prolongado e incómodo en el aula, al que siguió uno de los mejores debates que jamás haya vivido en clase. Mi agradecimiento a los miembros de Estudios Culturales Queer del otoño de 2002, en particular a Nathan Weiner y a Miriam Greenberg.

[21] Aquí señalo cómo los hombres de color participan en las subculturas SM, en parte porque me parece que Fisher se refiere constantemente su participación; por ello, en este sentido, yo leí Gary in Your Pocket de manera ligeramente diferente a Reid-Pharr, quien sugiere que los hombres de color son "destacados" solo "con poca frecuencia" en el texto de Fisher (Black Gay Man 143). No son solo las entradas del diario, las historias incluidas en la primera mitad de Gary in Your Pocket también sugieren que los años de Fisher en San Francisco estuvieron marcados por una observación cuidadosa tanto de la gente blanca como de la gente de color, y por la constante teorización sobre lo poco que aparecen la raza, el género, la sexualidad y la corporalidad en la superficie de las relaciones y en las conversaciones cotidianas.

Notas del capítulo 4

[1] Kenneth Burke desarrolla la siguiente tesis a lo largo de la parte final de su obra A Rhetoric of Motives, de 1950: “El orden, el secreto y matar. Estudiar la naturaleza de la retórica, la relación entre retórica y dialéctica, y la aplicación de ambas a las relaciones humanas en general, supone reflexionar sobre estos tres motivos” (265). A pesar del énfasis de Burke en las relaciones entre los diversos elementos, el orden sigue siendo el término privilegiado y, de hecho, es el título de ese apartado (181–333).

[2] Un importante conjunto de obras sobre teoría de la composición, centrado de diversas formas (y de manera crítica) en el “proceso”, ha abordado algunas de las preguntas que planteo aquí; me posiciono en relación con ese trabajo en una sección posterior de este capítulo. Aunque los he revisado un poco, extraigo los párrafos iniciales de mi introducción a la segunda edición de “Cómo componer un programa de redacción: un manual alternativo para el programa de retórica y composición de la Universidad George Washington”. La segunda edición de este documento, que se imprimió en agosto de 1999, fue escrita por veinte miembros del Programa de Escritura Expositiva de la Universidad George Washington y fue editada por Angela Hewett y por mí. “Cómo componer un programa de redacción” incluyó, entre muchos otros temas, el análisis de la amplia serie de teorías de la composición que circulaban en la universidad. En ese momento, el cuerpo docente del programa tenía la intención de revisar este documento continuamente, aunque hubo un debate sobre si debería tener una forma final temporal, anualmente, o si debería estar en línea, permitiendo el aplazamiento más obvio de cualquier forma “final”. Sin embargo, hubo mucho debate en la segunda edición: aunque la factura final era relativamente pequeña, existía la preocupación de que la universidad, a través del departamento de inglés, hubiera pagado el documento, que incluía una sección que explicaba abiertamente los intentos de sindicarse de parte de los/las estudiantes graduados/as y los/las profesores/as a tiempo parcial de todo el país (en realidad, el documento fue pagado colectivamente por miembros del Programa de Redacción; ver nota 4 a continuación). En mi conclusión de este capítulo, vuelvo a este debate concreto y analizo algunas de las formas en que la GWU ha diseñado iniciativas que, de hecho, funcionan para contener lo que llamo en este capítulo la “des-composición”.

[3] Este capítulo se basa directamente en la crítica al neoliberalismo, a los cuerpos flexibles y a la capacidad corporal obligatoria que planteé en el capítulo 1. Ciertamente se podría argumentar que la verdad de la universidad corporativa está lejos de ser universalmente reconocida porque, como ha sugerido repetidamente la obra de Paulo Freire, el conocimiento requiere que la praxis sea genuina: "El oprimido debe confrontar la realidad de manera crítica, objetivando y actuando simultáneamente sobre esa realidad. Una mera percepción de la realidad no seguida de esta intervención crítica no conducirá a una transformación de la realidad objetiva, precisamente porque no es una verdadera percepción" (Pedagogy of the Opressed, 34). Para un análisis detallado de la universidad corporativa, véase Academic Keywords: A Devil's Dictionary for Higher Education, de Cary Nelson y Stephen Watt (84-98). Según Nelson y Watt, las universidades corporativas incluyen "universidades que adoptan valores corporativos con fines de lucro", "universidades que adoptan técnicas de gestión y contabilidad de estilo corporativo" y "universidades que inculcan la cultura corporativa a sus estudiantes y a su personal" (89 –90). Un artículo del Chronicle of Higher Education del 21 de marzo de 2003 detalla sucintamente cómo los programas de composición se implican especialmente en (o, a la inversa, sirven como inversiones para) la universidad corporativa; en un párrafo que apunta directamente a la GWU, el autor del artículo sugiere que "los estudios de humanidades siempre se han mantenido alejados de la escuela de negocios. Pero en algunos trabajos recientes en estudios de composición, las ideas sobre el discurso se mezclan con conceptos del mundo empresarial" (McLemee, A16). Para un trabajo reciente sobre los estudios de composición que aborda los temas que analizo en esta introducción, vea los artículos incluidos en la obra de Marc Bousquet et al., Tenured Bosses and Disposable Teachers: Writing Instruction in the Managed University y en Tony Scott et al., Composition as Management Science, que se publicó como un número especial de Workplace: A Journal for Academic Labor. Véase también Connors; Horner; Johnson et al.; Schell y Stock; Slaughter; y Watkins, Work Time.

[4] Para un volumen importante de ensayos que relacionan la teoría de la discapacidad con la retórica y la composición, véase Embodied

Rhetorics: Disability in Language and Culture de James C. Wilson y Cynthia Lewiecki-Wilson. A su vez, este capítulo vincula la teoría queer/sobre la discapacidad y (o en) la retórica y la composición con críticas a la universidad corporativa (o, más ampliamente, vincula el trabajo sobre la economía política en composición con el trabajo sobre las políticas de la identidad en la composición). Dado el papel creciente de las iniciativas de La Escritura en las Disciplinas (WID) en todo el país, muchas aulas de escritura que estoy identificando como "nuestras" no son simplemente aquellas dedicadas a la escritura de primer curso. Como mínimo, tengo la intención de que las reflexiones sobre la escritura, la disciplina y la corporalidad en la educación superior que estoy planteando sean relevantes más allá de ese espacio introductorio en particular y que los miembros progresistas del profesorado de diversos lugares se preocupen por lo que está sucediendo en las aulas de escritura de primer curso. Además, mi uso de "inaugurar" para describir la teoría la de des-composición queer/sobre la discapacidad que describo en este capítulo implica intencionalmente que algo debería derivarse de esto (siempre y continuamente). Las prácticas que podrían derivarse de una teoría de la des-composición incluyen, pero no se limitan a ello, la participación directa en los movimientos laborales y las iniciativas sindicales. Mi abierta defensa aquí de estas iniciativas, incluida la campaña actual de apoyo al profesorado adjunto de la GWU, de hecho ha sido parcialmente pagada por la GWU; agradezco a la universidad por el tiempo de excedencia concedido en 2004 para terminar este proyecto de libro, así como por los materiales de oficina, un presupuesto para fotocopias y un ordenador. "Pagado", por supuesto, oculta el hecho de que mi trabajo y el trabajo de otras personas han generado plusvalía para la universidad; espero que las teorías que analizo en este capítulo, y en Teoría crip en general, expliquen de forma coherente que el valor puede producirse de otras formas.

[5] Así como mi análisis de la desobediencia a la rehabilitación del capítulo 4 fue influenciada por la obra de Jacques Derrida, mi defensa de una cierta pérdida de compostura en espacios comprometidos con la composición tiene afinidades con lo que él, reflexionando sobre la naturaleza de la justicia, describe como una necesaria "experiencia de lo imposible" ("Fuerza de Ley" 947). La

des-composición es una experiencia de lo imposible y, como tal, no puede simplemente implementarse (o, menos aún, administrarse) mediante un programa de escritura, excepto quizás, para continuar elaborando las implicaciones derridianas de mi argumento: el programa de escritura democrático por venir. La justicia, para Derrida, "está aún por venir" ("Fuerza de Ley" 969), pero también, "aunque siga sin presentarse (…) es aquello que no debe esperar" ("Fuerza de Ley" 967). El presente capítulo también está en deuda, como espero que sugiera mi coda, con la obra de Derrida Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. Para obras sobre teoría de la composición interesadas en la deconstrucción, véase Covino; Jarratt; y Neel.

[6] Mi idea quizás se ilustra mejor con ciertas formas de expresivismo que explícitamente pasan de la escritura libre (a mano) al texto impreso. Sin embargo, ni la escritura libre ni el vínculo entre el yo compuesto y un texto escrito de forma ordenada se limitan únicamente a las aulas expresivistas.

[7] La "indisciplina" que teoriza Foucault al final de Discipline and Punishment, según la cual la "delincuencia útil" requerida y producida por el sistema penitenciario rechaza la patologización y responde con insolencia a los discursos burgueses de la ley y el orden (280, 290 –292), también flota libre de su ubicación inicial dentro del sistema legal y tiene afinidades con lo que yo llamo "des-composición".

[8] El trabajo de Rosalyn Deutsche sobre arte, espacio público y democracia, con su análisis de una serie de movimientos políticos y artísticos que intentan cuestionar a aquellos que "presuponen que la tarea de la democracia es resolver, en lugar de mantener, los conflictos", ha influido decisivamente en mi reflexión sobre estos temas (270).

[9] Me refiero aquí primero a Matthew Shepard, el estudiante gay de la Universidad de Wyoming que fue asesinado por Russell Henderson y Aaron McKinney en 1998. Henderson y McKinney golpearon a Shepard, lo ataron a una cerca de ganado y lo dieron por muerto; el asesinato obtuvo una cobertura mediática sin precedentes en todo el país. Mi segunda referencia es a las muertes, desde 1993 hasta la actualidad, de más de cien residentes del

Distrito de Columbia que vivían en residencias para personas con discapacidad mental, que eran supervisadas por la mal administrada y negligente Administración de Retraso Mental y Discapacidades del Desarrollo, (una división del Departamento de Servicios Humanos). Las muertes se debieron a las condiciones de inseguridad, insalubridad y abuso.

[10] Rosemarie Garland-Thomson sostiene, en su obra fundacional Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature, que "los estudios sobre discapacidad deberían convertirse en un discurso universalizador, al estilo de lo que Sedgwick propone que sean los estudios LGBT y el feminismo" (22). El proyecto de universalización contingente es un intento tanto de tomar en serio la propuesta de Garland-Thomson, y de mantener una tensión productiva entre las visiones "minorizantes" y "universalizadoras" de Sedgwick sobre la sexualidad y la identidad (Epistemology of the Closet, 1). Para ver otro ejemplo politizado de universalización contingente que distingue específicamente el proceso de formas más reconocibles de universalización humanista, véase mi análisis de la Campaña de Acción para el Tratamiento (TAC) de Sudáfrica en el capítulo 2. En la introducción a "Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies", McRuer y Abby L. Wilkerson desarrollan aún más la noción de lo queer y la discapacidad como algo deseable.

[11] Usando los términos de Roland Barthes, el "texto de goce" virtualmente orgásmico y desintegrador de la identidad es imposible de sostener en el contexto de una cultura que privilegia el texto del placer: "el que contenta, colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella, y está ligado a una práctica confortable de la lectura" (Pleasure of the Text, 14).

[12] Dado el compromiso con la pedagogía y el contenido de los estudios culturales en el aula de composición que detallo en la siguiente sección, en cierto modo estoy más alineado con lo que se ha llamado el movimiento del "post-proceso" en la teoría de la composición que con el intento expresivista de "descubrir" los procesos que emplean los escritores individuales o con algunos intentos, por parte de cognitivistas y otros autores, de definir los componentes del "proceso" de la escritura. Para una descripción

general de los debates sobre el proceso en la composición, véase la colección editada por Lad Tobin y Thomas Newkirk, Taking Stock: The Writing Process Movement in the 90s, así como el útil artículo de Tobin, "Pedagogía del proceso", que proporciona una instantánea del surgimiento del movimiento del post-proceso (13-16). Para obtener más información sobre la teoría del post-proceso, véase Truman Kent, Post-Process Theory: Beyond the Writing-Process Paradigm.

[13] Como los programas de la Conferencia de estudios de composición y estudios culturales para estudiantes escritores están disponibles en línea, en http://www.gwu.edu/%7Eenglish/ccsc/, y como estos programas incluyen enlaces a presentaciones reales y direcciones de correo electrónico de los autores, algunos estudiantes informan de que fueron contactados años después para obtener información sobre sus ideas. En 2002, un estudiante fue contactado por productores de Hollywood que estaban creando un sitio web para la película The Hours. En su mejor momento, la conferencia incluyó a estudiantes, profesorado y personal de la GWU, así como a estudiantes y profesorado de la American University y de la Universidad de Georgetown y algunos líderes de Washington, D.C., grupos activistas como Homes Not Jails y Neighbors' Consejo. La participación de la American University y la Universidad de Georgetown se debió en gran parte al hecho de que algunos profesores a tiempo parcial de composición de la GWU también daban clases de composición en esas universidades. Angela Hewett y yo analizamos el surgimiento de la Conferencia de Composición y Estudios Culturales en "Composing Student Activists".

[14] El plan de estudios de mis cursos sobre el sida, los medios de comunicación y los estudios sobre la discapacidad están disponibles en línea en el sitio web "Estudios sobre la discapacidad en las humanidades": http://www.georgetown.edu/crossroads/interests/ds-hum/.

[15] Aunque, como señala Lennard J. Davis, "la lectura/escritura se ha considerado simplemente como un proceso que implica oír y vocalizar" (Enforcing Normalcy 101), el proceso se comprende más adecuadamente a través de lo que Davis llama "la sordera como modalidad crítica"(100), ya que, de hecho, leer y escribir no

implican oír y vocalizar (nadie que lea estas palabras me está escuchando decirlas). El foro que analizo en este párrafo también destaca que la sordera como modalidad crítica organiza muchos de nuestros procesos comunicativos.

[16] Aunque Wilkerson y Michael Bérubé son conocidos como académicos de estudios sobre la discapacidad, Ralph Cintron no había considerado en ese momento su trabajo en ese contexto. Sin embargo, el capítulo de Angels 'Town que hice que los estudiantes leyeran, "Un niño y su muro" (98-129), se refiere, entre otras cosas, a las formas en que se hizo un seguimiento —como "discapacitados para el aprendizaje"— de algunos miembros de la comunidad latina que estudió Cintron, a través del sistema educativo. La crítica de Cintron de este seguimiento y atención a la construcción social de la discapacidad en el aprendizaje guarda relación con una gran cantidad de estudios sobre la discapacidad. Agradezco a Cintron, Bérubé y Wilkerson por su participación virtual en mi clase.

[17] Algunos críticos gais neoconservadores sin duda dirían, como Andrew Sullivan y Bruce Bawer han estado diciendo en numerosos artículos y apariciones públicas durante algún tiempo, que esta crítica no se corresponde con el momento actual, y que el movimiento LGBT se ha desarrollado más allá de este radicalismo. Yo respondería que el éxito de las protestas del "A16" (16 de abril) contra el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) —protestas que reunieron a miles de participantes de todo el país y que se llevaron a cabo una semana antes de la Marcha del Milenio sobre Washington (MMOW)— sugiere que en realidad es el MMOW normalizador (realizado una semana después de las protestas contra el Banco Mundial/ FMI) el que no se corresponde con el momento actual. Las protestas del A16, respaldadas por el Grupo de Trabajo Nacional de Lesbianas y Gais, varias secciones de ACT UP y muchos otros grupos, fueron mucho más queer (en el sentido crítico) que el MMOW. Para una descripción general de las protestas del A16, junto con otros "comunicados desde la primera línea del debate sobre la globalización", véase Fences and Windows de Naomi Klein.

[18] Para información sobre estos debates, véase Joshua Gamson, "¿La Marcha del Milenio de quién?" y Karla Solheim, "La Marcha del marketing militante". Véase también Chasin 214-219.

[19] La información sobre el nuevo programa de redacción universitaria de la GWU, que lo define como "una piedra angular del Plan estratégico para la excelencia académica de la GW", está disponible en línea en http://www2.gwu.edu/~uwp/. Para el artículo de AAC & U News, véase "La Universidad George Washington reescribe su programa de redacción". En mi interpretación, las razones por las que se ha proscrito el lenguaje mismo de los "estudios culturales" incluyen tanto la asociación histórica de la pedagogía de los estudios culturales con la academia políticamente comprometida y de tendencia izquierdista como la necesidad administrativa de generar conocimiento sobre el nuevo programa, para audiencias como los lectores de AAC & U News, que claramente lo marque como diferente (y, de hecho, desconectado) del anterior.

[20] Abby L. Wilkerson fue contratada en 2002 con un cargo conjunto en el Programa de Redacción Universitaria y en el departamento de Inglés. Los cursos que estoy señalando aquí son del semestre de la primavera de 2004: "Sexualidad, identidad y otras preocupaciones contemporáneas: pensamiento y cultura latinoamericanos" de Gustavo Guerra y Christy Zink "Un congreso de monstruos: rarezas culturales, gente rara y marginados orgullosos". Aunque ambos seguimos comprometidos con los cuerpos compositivos y la des-composición, de entre los pocos profesores titulares del antiguo Programa de Escritura, a Moshenberg y a mí nos devolvieron al departamento de inglés o nos trasladaron a otros programas. Yo imparto teoría crítica y temas especiales sobre estudios culturales en inglés, y Moshenberg es actualmente la directora del Programa de Estudios de la Mujer.

Notas del capítulo 5

[1] Aunque había escrito sobre el VIH/sida y la cultura, mi propia participación directa en los estudios sobre discapacidad (donde ahora ubicaría más inmediatamente mis compromisos académicos y políticos) comenzó literalmente con una invitación de Garland-

Thomson, quien me animó a escribir mi primer artículo sobre las intersecciones entre la teoría queer y los estudios sobre la discapacidad. El ensayo "Capacidad corporal obligatoria y existencia queer/discapacitada" apareció en el volumen de la MLA que analizo en este capítulo (y ahora aparece, revisado y ampliado, como introducción a este libro).

[2] La Sociedad para los Estudios sobre la Discapacidad (SDS) ha celebrado una convención anual durante casi dos décadas y, como señalo en el capítulo 1, se llevaron a cabo otras conferencias importantes centradas directamente en los estudios sobre la discapacidad en las Humanidades a mediados de la década de 1990, incluyendo "Discursos sobre la discapacidad en las Humanidades" (Universidad de Puerto Rico, Mayagüez), "Dis/ capacidad: una conferencia interdisciplinaria sobre la discapacidad y las artes" (Universidad de Michigan, Ann Arbor) y "Estudios de género y discapacidad" (Universidad de Rutgers). Un curso de verano de seis semanas de estudios sobre la discapacidad, financiado por el National Endowment for the Humanities (NEH), se llevó a cabo en el Estado de San Francisco en el verano de 2000. En el momento de escribir este artículo, la conferencia Emory de la MLA era el evento más prestigioso y de alto nivel sobre la disciplina de los estudios sobre la discapacidad, dado que la conferencia fue extremadamente bien financiada y las presentaciones fueron por invitación. PMLA tiene una circulación de más de 30.000 miembros y suscriptores, un número que supera con creces los números de circulación de otras revistas que habían publicado anteriormente números especiales o recopilaciones sobre los estudios de la discapacidad.

[3] Obviamente aquí me estoy haciendo eco (o robando) de la famosa frase de Amazon.com. Los libros enumerados son esencialmente secuelas de Queer Eye for the Straight Guy, ya que Esquire's Guide (escrita en 1999 pero actualizada y relanzada tras el éxito de Queer Eye) tiene como coautor al experto gastronómico Ted Allen y Off the Cuff al experto en moda Carson Kressley. Para otros trabajos críticos sobre Queer Eye, véase Baldwin; Keller. En 2005, GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies publicó una colección especial de artículos críticos breves sobre Queer Eye, editados por Chris Straayer y Tom Waugh ("Queer TV Style" 95-117). Aunque ninguno de los artículos aborda directamente cuestiones sobre discapacidad,

la selección de Anna McCarthy, “Personas Cangrejo del centro de la Tierra”, tiene mayor afinidad con mi propio análisis, ya que vincula Queer Eye con lo que Laurie Ouellette llama “el proyecto neoliberal de los reality shows” (McCarthy 98).

[4] Aunque Boy Meets Boy también naturaliza la identidad sexual (dado que la sorpresa del programa depende de que algunos de los hombres sean “realmente” heterosexuales), el acercamiento entre hombres homosexuales y heterosexuales es, en última instancia, menos exitoso, ya que el programa construye una hostilidad inherente entre figuras engañosas (heterosexuales) y engañadas (homosexuales). Como subrayé en este apartado, la idea de una identidad minoritaria homosexual diferenciada fue históricamente desafiante o incluso amenazadora (los fundadores marxistas de la Sociedad Mattachine a principios de la década de 1950 querían señalar, con su tesis minoritaria, que los homosexuales habían sido constituidos como minoría por una cultura heterosexual opresiva, y que esta minoría podría responder y actuar para sus propios intereses), pero la identidad “queer” de principios del siglo XXI en Queer Eye, también una identidad minorizada, es muy poco amenazadora y es contenida precisamente a través de una apelación implícita a la distinción. Queer Eye es, pues, (de forma brillante, por la amplitud de las contenciones que es capaz de llevar a cabo) distinta a las amenazadoras tradiciones queer identitarias y anti-identitarias.

[5] Sin embargo, la consecución de estos espacios carnavalescos puede resultar bastante difícil (aunque la dificultad no debería hacer que tales espacios fueran menos deseables). Si, para Mikhail Bakhtin, lo carnavalesco implica una “suspensión temporal de todas las distinciones y barreras jerárquicas entre los hombres (…) y de las prohibiciones de la vida habitual ”(15), en parte intento aquí teorizar sobre cómo la suspensión de una distinción jerárquica consolida otra.

[6] El propio Franklin D. Roosevelt, de hecho, es posiblemente parte de este avance cultural: la lucha por representar al 32° presidente como (de manera realista) alguien con discapacidad en el memorial de FDR en Washington, D.C. culminó el 10 de enero de 2001 con la inauguración de la primera estatua pública de cualquier líder

mundial sentado/a en la silla de ruedas que utilizaba. Para más información sobre el memorial de FDR, véase más adelante la nota 16.

[7] Sobre las perspectivas de lo "críticamente discapacitado" o "gravemente discapacitado", véase la conclusión de la introducción de Teoría crip. Más adelante en este capítulo, analizaré cómo Bob Flanagan trabaja con, alrededor y sobre la imagen clásica del niño del póster del siglo XX.

[8] Las acciones enumeradas aquí no son por definición (o esencialmente) radicales; su estatus como "transgresoras", en mi opinión, sugiere -más que marcarlo- un camino definitivamente mejor e invocan sobre todo una serie de futuros alternativos y en expansión. La propia Judith Heumann participó de hecho en la adquisición de HEW; su posterior surgimiento como figura representativa del Estado neoliberal y de las instituciones financieras internacionales atestigua tanto la dificultad de sostener el modo transgresor como el peso excesivo del modelo realista. En abril de 1977, los activistas ocuparon las oficinas del Departamento de Salud, Educación y Bienestar en San Francisco, esencialmente para bloquear las actividades del gobierno allí. Protestaban por la falta de implementación de la Sección 504 de la Ley de Rehabilitación de 1973, que prohibía a las agencias federales, o a cualquier institución que recibiera fondos federales, discriminar a las personas con discapacidad (Shapiro 64-70). Las protestas en el bar Stonewall Inn en la ciudad de Nueva York, en las que los clientes se defendieron durante lo que había sido una redada policial rutinaria, a menudo se entiende que marcan el comienzo del movimiento de liberación LGBT contemporáneo. Sex Panic! fue un grupo que promovió diversas acciones y "enseñanzas" a mediados de la década de 1990 para oponerse a las formas en que los escritores gais neoconservadores defendían la forma de la pareja como la más deseable para las personas LGBT y como la más útil para detener la propagación del VIH. La Batalla por Seattle de noviembre de 1999 se refiere a las protestas realizadas por una amplia coalición de grupos (defensores del medio ambiente, sindicalistas, Lesbian Avengers, Estudiantes contra los talleres de explotación clandestinos) en oposición a la Organización Mundial del Comercio (OMC), que estaba celebrando sus reuniones en

Seattle en ese momento.

[9] Lo queer del proyecto de Barthes ha sido señalado de manera muy conocida por D. A. Miller en Bringing out Roland Barthes; este capítulo, con su esfuerzo tentativo por posicionar a Barthes como un teórico crip, podría tomarse como una ampliación de esa obra. (Aunque nuestros proyectos son algo diferentes, Tobin Siebers también relaciona a Barthes con la teoría de la discapacidad en "Las palabras miran como un ojo de cristal: de lo literario a lo visual, a los estudios sobre la discapacidad y a la inversa".) Es, quizás, notable que una de las primeras publicaciones de Barthes, "Sobre Gide y su diario", apareció en Existences, que —como señala Susan Sontag, editora de A Barthes Reader— era la revista del Sanatorium des Étudiants de France, donde Barthes fue internado por tuberculosis en 1942 y de 1943 a 1945. "Sobre Gide y su diario", publicado cuando Barthes estaba literalmente encerrado en un sanatorio, comienza así: "Reacio a encerrar a Gide en un sistema que sabía que nunca me iba a satisfacer, trataba en vano de encontrar alguna conexión entre estas notas" (3). Dado que Barthes leía con avidez y pasaba mucho tiempo simplemente observando a los demás a su alrededor durante sus años en el sanatorio, se podría argumentar que su brillante proyecto teórico es, al menos en parte, un proyecto sobre la discapacidad. Dicho de otra manera, las mitologías podrían entenderse como teoría crip avant la lettre.

[10] En general, he seguido los términos de Bob Flanagan, Supermasochist, de Andrea Juno y V. Vale ("FQ" para fibrosis quística y "SM" para sado-masoquismo) en este capítulo, aunque también son posibles otros usos (incluidos fq y F-Q; sm, s/m y S/m). El término "BDSM" incorpora tanto SM como "ligaduras y dominación". Los bloques del alfabeto para niños con las letras mayúsculas C, F, S y M también se incluyeron en "Horas de visita", por lo que mi uso de CF y SM en este capítulo se basa en esta performance (Juno y Vale 66). Colocar esta parte de mi capítulo junto con mi análisis sobre Gary Fisher en el capítulo 3 implica, sin duda, que, como mínimo, las partes finales [los pasivos] son interesantes, si no francamente sexys. Aunque el capítulo 3 trataba de los límites de la rehabilitación, sin embargo, me centro aquí en Flanagan para pensar en los límites de los medios y de la representación (de la discapacidad).

[11] Tanto el texto de Richard Kim (citado en Duggan “Ahí abajo”) como la adaptación que hago aquí están en deuda con las “Tesis de filosofía de la historia” de Walter Benjamin: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo cuando aparece en un momento de peligro. El materialismo histórico quiere retener esa imagen del pasado tal y como se le presenta inesperadamente al hombre señalado por la historia en un momento de peligro ”(255).

[12] Dado lo fundamental que ha sido esta tradición de teorización de los estudios de la discapacidad, este libro, Teoría crip, se basa en parte en ella. Sin embargo, para volver a Barthes, podríamos reconocer que esta tradición —que a menudo presenta una nueva metáfora, la discapacidad como identidad minoritaria, para exorcizar metáforas más problemáticas—, es “moderadamente simbólica”, mientras que las posibilidades que ponen en juego las imágenes de Flanagan son “radicalmente simbólicas” (“Del trabajo al texto”, 158). Las buenas intenciones de la tradición realista generalmente implican eludir la naturaleza metafórica de la “discapacidad como identidad minoritaria”.

[13] Las performances de Flanagan, además (como las documentadas en Sick: The Life and Death of Bob Flanagan, Supermasochist, de Kirby Dick), invariablemente utilizan el humor camp; en este sentido, están aún más directamente vinculadas a las prácticas fílmicas que Matthew Tinkcomm analiza en Working Like a Homosexual: Camp, Capital, Cinema. Flanagan a menudo destaca que las performances públicas de SM están regidas por un principio de consentimiento (véase, por ejemplo, Juno y Vale, 89).

[14] Sobre el descubrimiento y la invención de nuevas posibilidades eróticas y sexuales, véase la antología de Bob Guter y John R. Killacky Queer Crips: Disabled Gay Men and Their Stories. Las historias de Queer Crips no son heteronormativas en el sentido más amplio; de hecho, es bastante sorprendente hasta qué punto la convergencia entre discapacidad y homosexualidad en Queer Crips parece autorizar la inventiva erótica y el juego (a la inversa, la antología implica que la heterosexualidad obligatoria y la capacidad corporal obligatoria limitan esa inventiva).

[15] El poema de Flanagan parece apuntar explícitamente a lo que Michel Foucault llamó "scientia sexualis", la práctica occidental, orientada a la confesión, de extraer la verdad preexistente del sexo. En contraste, las performances de "Por qué" y las de Flanagan en general (especialmente las performances realizadas en un espacio subcultural) anticipan lo que Foucault llama "ars erotica", donde la "verdad" se genera en y a través de la experiencia erótica misma (History of Sexuality, 57-59).

[16] En "La relevancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad", Stuart Hall escribe que el término "hegemonía" marca un 'momento' temporal muy particular, históricamente específico, en la vida de una sociedad (…) Es poco probable que tales períodos de 'establecimiento' persistan para siempre. No hay nada automático en ellos. Deben construirse de forma activa y mantenerse de forma positiva". El mantenimiento de formaciones hegemónicas tiene un "carácter de múltiples espacios": "El mando no es simplemente impuesto, ni es de carácter dominante. Efectivamente, resulta de obtener un grado sustancial de consentimiento popular" (424). El realismo de la discapacidad del memorial de FDR es un buen ejemplo de la hegemonía cuyo funcionamiento estoy analizando aquí: tanto las personas con discapacidad como las que no tienen discapacidades aceptaron la representación realista de FDR como persona con discapacidad, tanto políticos conservadores como miembros de la familia Roosevelt que anteriormente se había negado a esa representación. No es particularmente controvertido en este momento reconocer la discapacidad de FDR. Sin embargo, al mismo tiempo, el New Deal que FDR ayudó a crear ha sido desmantelado durante las últimas tres décadas. Cada vez más, FDR se ha posicionado menos como un arquitecto del New Deal y más como un gran hombre (con discapacidad) de la historia, que se ha relacionado cada vez más con Ronald Reagan, quien esencialmente deshizo el legado de Roosevelt. Newt Gingrich, tras la muerte de Reagan en 2004, incluso llamó a Reagan el "heredero de FDR" y etiquetó a los dos hombres como "los dos presidentes más eficaces del siglo XX" ("El heredero de FDR"). Ciertamente, yo no sugeriría que la representación realista de FDR sentado en una silla de ruedas sea algo malo (nuevamente, ¡quién podría sugerir tal cosa!). Sin embargo, existe el peligro de que la representación facilite un

olvido neoliberal de otros aspectos de la economía política de mediados del siglo XX. Una forma de que los profesores aborden este dilema podría ser sugerir, de manera transgresora, que otra lucha por el espacio de Washington, D.C. (contemporánea con la lucha por representar a FDR como persona con discapacidad) fue la lucha de las personas con discapacidad. Estoy pensando en la lucha para evitar que el Congreso de los EE.UU. cambiara el nombre del Aeropuerto Nacional a "Aeropuerto Nacional Ronald Reagan" (esto no fue controvertido a nivel federal pero sí fue muy controvertido a nivel local; incluso después de que se cambiara el nombre del aeropuerto, los residentes del norte de Virginia presionaron mucho para mantener el nombre de Reagan fuera de las señales de la autopista y del metro). Analizar con los estudiantes cómo las figuras con y sin discapacitad de la derecha y de la izquierda podrían haber estado posicionadas en las dos luchas (una exitosa y otra fracasada), y por qué, al menos ayudaría a detener la disolución de la economía política y de la política de identidad que hacen que el modo realista funcione de manera eficiente.

[17] Para vincular dos aspectos diferentes del proyecto de Garland-Thomson con las distinciones que plantea D'Emilio, podríamos decir que su énfasis en los "cuerpos ordinarios" está más orientado a la reforma, mientras que su énfasis anterior en los "cuerpos extraordinarios" está en muchos sentidos más orientado al liberacionismo, denunciando el engaño del sistema.

Notas del Epílogo

[1] Parte del material de los dos párrafos anteriores, así como el material que hay a continuación sobre la obra de Grace Chang Disposable Domestics: Immigrant Women Workers in the Global Economy, se ha extraído de mi artículo "Nunca fuimos identificados: feminismo, teoría queer, y un mundo con discapacidad", y se utiliza aquí con autorización.

BIOGRAFÍA

Robert McRuer es profesor de inglés en la George Washington University en Washington D.C.; donde enseña teorías queer y estudios sobre personas con discapacidad. Ademas de Teoría crip es autor de otros dos libros, el más reciente Crip Times: Disability, Globalization, and Resistance. También es coeditor de Sex and Disability junto a Anna Mollow y coeditor general de la serie de 6 volúmenes A Cultural History of Disability de la mano de David Bolt. McRuer es conocido por ser uno de los eruditos fundadores involucrados en la formación del campo de los estudios sobre discapacidad queer, particularmente por una perspectiva teórica conocida como "Teoría crip", teoría de la discapacidad, que nos muestra signos culturales donde lo queer y la discapacidad compiten con la heteronormatividad y la capacidad física obligatoria.

Teoría Crip

Signos culturales de lo

queer y de la discapacidad

de ©Robert McRuer, traducción

de ©Javier Sáez del Álamo, se terminó

de imprimir en mayo de 2021 en

España. Edición de

©Kaótica Libros.

Otro mundo es posible, un mundo más accesible para todas, todes y todos.